659.3/19
Cul A-1

Viorel Colțescu

# Istoria filosofiei

## 2 *Kant și idealismul german*

BRUMAR

**Descriera CIP a Bibliotecii Naţionale a României**
**COLŢESCU, VIOREL**
**Istoria filosofiei** / Viorel Colţescu. - Timişoara: Brumar, 2006
2 vol.
ISBN 973-602-144-0
**Vol. 2**. - Bibliogr. - ISBN 973-602-147-5

14(100)(091)

©2006, Gabriela Colţescu

Editor: Robert Şerban
Lector: Daciana Branea
Coperta: Loredana Tîrzioru
Paginare: Gheorghe Stanjic
Brumar, 2006
Apărut: martie 2006

Tiparul executat la Brumar
300115 Timişoara, Pestalozzi 22
Tel./Fax: +40-256-203934
e-mail: office@brumar.ro

Viorel Colţescu

# Istoria filosofiei

## 2 *Kant şi idealismul german*

B C U "EUGEN TODORAN"
TIMIŞOARA
NV. 639.579.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
TIMIŞOARA
02246985

BRUMAR

Echipa redacţională:

Ioan Buş
Gabriela Colţescu

## *Cuvântul autorului**

Lucrarea de față își are obârșia într-un curs ținut timp de mai mulți ani la Universitatea de Vest din Timișoara și păstrează de aceea intenția monografică și legătura directă cu textele. Observațiile studenților mei și discuțiile din seminar mi-au arătat, mai bine decât orice, care sunt dificultățile înțelegerii filosofiei clasice germane și unde anume interpretarea și explicație trebuie aprofundata. M-am convins astfel că numai printr-o abordare care să îmbine metoda istorică cu cea sistematică (...) se poate ajunge la un nivel superior de claritate și inteligibilitate.

Cursul special de filosofie clasică germană, destinat studenților din anul terminal al Secției de Filosofie, a avut, chiar de la început, ca obiect predilect filosofia lui Kant. În locul unei prezentări globale a idealismului german, care, în limitele timpului disponibil, s-ar fi mărginit în mod inevitabil la enunțarea unor idei deja cunoscute de la cursul de Istoria filosofiei moderne, am preferat să ne concentrăm atenția asupra filosofiei kantiene, cu gândul de a o aprofunda. Alegerea aceasta n-a fost întâmplătoare. Unul din motive a fost menționat chiar de la început; un al doilea este propria mea preferință pentru acest gânditor, pe care-l studiez și încerc să-l înțeleg de mai multă vreme. Dar, și alte motive au determinat alegerea lui Kant.

Mai întâi Kant este punctul de plecare pentru filosofia clasică *germană în ansamblu, așa încât a-l aprofunda pe Kant înseamnă a ne* spori șansele de a-i înțelege pe ceilalți mari gânditori germani care i-au urmat. O astfel de idee trebuie să fi avut în minte Hegel, atunci când, în *Știința logicii*, simțindu-se dator să explice insistentele sale referiri la filosofia critică, scria următoarele: „Mă refer în prezenta

*Extrase din *Cuvânt înainte* la cursul special *Immanuel Kant*, tipografia Universității de Vest, 1996, și din *Carnetele manuscris* ale lui Viorel Colțescu.

lucrare atât de frecvent la filosofia kantiană (...) deoarece ca constituie fundamentul şi punctul de plecare al filosofiei germane şi acest merit al ei nu e diminuat prin obiecţiile ce i s-ar putea aduce..."[1] Cred că aprecierea hegeliană trebuie atent reţinută: filosofia lui Kant constituie *fundamentul* şi *punctul de plecare*, adică nu numai *originea* dar şi *temeiul* gândirii germane ulterioare. Într-adevăr, Kant este termenul constant de referinţă al gânditorilor care i-au urmat, poziţiile lor teoretice definindu-se tocmai prin această raportare. Nu vreau să spun prin asta că un Fichte, un Schelling sau un Hegel ar fi simpli epigoni ai lui Kant. Ei sunt, fără îndoială, gânditori originali şi mari creatori în domeniul filosofiei. Şi sper că, originalitatea şi creativitatea lor vor rezulta chiar şi din prezentarea lor în lucrarea de faţă. Dar nu este mai puţin adevărat că gândirea lor creşte, dacă ne putem exprima aşa, pe solul kantian, adică este stimulată şi hrănită de ideile lui Kant, chiar şi atunci când le contestă. Contestaţia, critica este ea însăşi o formă de dependenţă.

Dincolo însă de însemnătatea filosofiei kantiene ca punct de plecare şi fundament al filosofiei clasice germane şi de acţiunea ei asupra gândirii secolului nostru, un alt motiv care a determinat ponderea pe care o acordăm lui Kant în interiorul idealismului german este acela că filosofia sa constituie un moment necesar în cadrul a ceea ce s-ar putea numi, în stil hegelian, fenomenologia spiritului filosofic. Filosofia critică este una dintre configuraţiile majore ale spiritului filosofic, înţeles atât ca spirit obiectiv, ce se exprimă în istoria universală a filosofiei, cît şi ca spirit subiectiv, ce se manifestă în conştiinţa individului care gândeşte. Impactul filosofiei critice asupra individului care gândeşte a fost comparat de Schopenhauer cu operaţia de cataractă care redă vederea cuiva lipsit până atunci de ea. Filosofia lui Kant ne învaţă să vedem cu adevărat lumea şi să ne vedem pe noi înşine aşa cum suntem. Chiar dacă nu rămânem la ea, chiar dacă ne vom căuta, pornind de la ea, alte drumuri, chiar dacă, pentru unii, ea este numai „purgatoriul", iar nu paradisul însuşi, stagiul kantian este obligatoriu pentru oricine vrea cu adevărat să studieze filosofia.

Autorul

[1] G. W. Hegel, *Ştiinţa logicii*, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei, Bucureşti, 1996, p. 43.

# IDEALISMUL GERMAN

Astăzi vom începe analiza idealismului german, accentuînd asupra articulării sale în sistemele de gîndire denumite fie „filosofie transcendentă" (M-me de Staël), fie filosofie clasică germană. Prin aceste expresii se desemnează, îndeobşte, gîndirea filosofică din Germania, din a doua jumătate a secolului XVIII şi prima jumătate a secolului următor.

Deşi ironice, versurile acelui *Dichter ganz und gar* („poet desăvîrşit") care este Heinrich Heine, „Französen und Russen gehört das Land, / Das Meer gehört den Britten: / Wir aber besitzen im Luftreich des Traums / Die Herrschaft unbestritten"[1], nu pot anula adevărul că, deşi lipsită de unitate politică şi rămasă în urma Angliei şi Franţei din punct de vedere economic, Germania devine în perioada menţionată „ţara filosofiei şi a imaginaţiei" (Stendhal), Elada lumii moderne. „Există în Germania o asemenea tendinţă spre reflexie încît întreaga naţiune germană poate fi considerată naţiunea metafizică prin excelenţă. În ea există atîţia oameni în stare să înţeleagă problemele cele mai abstracte, încît chiar publicul obişnuit manifestă interes pentru argumentele folosite în acest gen de

[1] „Pămîntul aparţine francezilor şi ruşilor / Marea aparţine englezilor: / Iar noi, aşezaţi în imperiul de aer al visului / Cu siguranţă [pe acesta] îl stăpînim." În acelaşi registru ironic, Heine oferă, în *Despre istoria religiei şi a filosofiei în Germania*, una din primele istorii a idealismului german şi, probabil, una din cele mai spirituale şi nonconformiste. (Vezi H. Heine, *Opere alese*, Bucureşti, Editura Univers, 1973, pp. 229-364.)

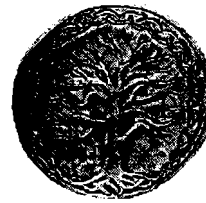
discuții."[2] (La începutul celui de-al doilea deceniu al secolului XIX, M-me de Staël este primul intelectual de anvergură europeană care intuiește importanța idealismului german. Schița pe care o face acestuia este motivată de autoare: „spre a servi ca introducere la examenul influenței pe care filosofia transcendentală a germanilor a exersat-o asupra dezvoltării spiritului și asupra caracterului și moralității națiunii unde domnește această filosofie"[3].)

Principalii reprezentanți ai idealismului german în perioada lui clasică sînt: Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling și Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Țin să precizez, încă de la început, că ponderea prelegerilor mele cade pe Kant și Hegel. Pe Kant, pentru că el se află la originea acestei strălucite epoci filosofice a Germaniei și a lumii întregi, pentru că idealismul transcendental, filosofia kantiană, constituie „fundamentul și punctul de plecare al filosofiei germane moderne"[4] – o spune Hegel însuși. Cred că judecata hegeliană trebuie reținută: filosofia critică nu este doar *originea*, ci și *temeiul* idealismului clasic german; pozițiile teoretice ale filosofilor ce i-au urmat au avut ca termen constant de referință filosofia kantiană. Pînă și atunci cînd ideile îi erau contestate. Contestația însăși – se uită adesea – este, în multe privințe, o formă de dependență. Nu vreau să spun prin asta că Fichte și Schelling sînt simpli epigoni. Ei sînt, nu încape îndoială, gînditori originali și mari creatori în domeniul filosofiei; atîta doar că gîndirea lor crește și se hrănește din solul kantian. Vom acorda, de asemenea, o atenție mai mare lui Hegel, pentru că idealismul speculativ al acestuia, ca „filosofie a unității subiective a subiectului și obiectului", este – după cum subliniază Bernard Bourgeois – „în toate sensurile, încheierea, desăvîrșirea idealismului german"[5] și pentru că, asemenea lui Kant, Hegel a influențat și modelat, uneori, chiar a dominat, discursul filosofic ulterior, înrîurirea lui resimțindu-se și astăzi în multe și diverse mișcări filosofice.

---

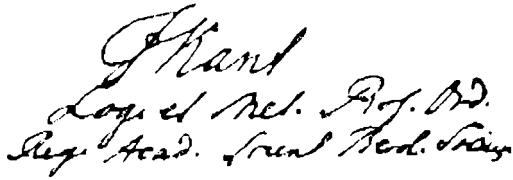
[2] M-me de Staël, *De L'Allemagne*, vol. II, Paris, Ernest Flammarion, f.a., p. 164.
[3] *Ibidem*, p. 181.
[4] Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966, nota p. 43.
[5] B. Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision*, colecția „Questions", Paris, PUF, 1992, p. 6.



# KANT


1. Date biografice. Principalele lucrări
2. Pregătirea filosofiei critice
   2.1. Periodizarea activității lui Kant
   2.2. Perioada precritică
      2.2.1. Prima etapă
      2.2.2. A doua etapă
      *2.2.3. Visurile unui vizionar* și metafizica
3. *Disertația inaugurală* și rolul ei în gîndirea lui Kant
   3.1. „Marea lumină" din 1769
   3.2. Conceptul de lume
   3.3. Teoria sensibilității
   3.4. Teoria intelectului
   3.5. Metoda metafizicii
4. Filosofia teoretică
   4.1. Principiul critic – criticism, dogmatism, scepticism
   4.2. Criticism și apriorism
   4.3. Judecățile analitice și judecățile sintetice
   4.4. Estetica transcendentală
   4.5. Analitica transcendentală
      4.5.1. Logica transcendentală; obiectul și diviziunea ei
      4.5.2. Categoriile
   4.6. Dialectica transcendentală
      4.6.1. Aparența transcendentală
      4.6.2. Ideile rațiunii pure
      4.6.3. Raționamentele dialectice ale rațiunii pure

4.7. Kant şi metafizica
5. Filosofia practică
5.1. Teoreticul şi practicul. Specificul abordării critice a domeniului moralităţii
5.2. Metoda transcendentală în studiul moralităţii
5.3. Imperativul categoric
5.4. Postulatele raţiunii practice
6. Finalitatea
6.1. Facultatea de judecare şi funcţia ei mediatoare
6.2. Finalitatea subiectivă. Caracteristici ale judecăţii estetice
6.3. Finalitatea obiectivă



# 1. Date biografice. Principalele lucrări

Biografia lui Immanuel Kant este interesantă din cel puţin două puncte de vedere. Mai întîi, pentru lumina pe care o poate arunca asupra operei. Desigur, astăzi nu mai credem – nici în literatură, nici în filosofie – că viaţa unui autor ar fi cheia universală pentru explicarea operei sale, că metoda biografică ar fi principala metodă de cercetare în ştiinţele spiritului. Discreditarea metodei biografice a atins, probabil, punctul culminant în deceniile VII-VIII, în perioada dominaţiei structuralismului, cînd se căutau structurile obiective, iar nu condiţionările subiective ale operei, şi cînd a fost readus în

actualitate idealul, formulat cîndva de Paul Valéry, al unei istorii a literaturii şi a gîndirii în care să nu fie pomenit nici un nume de autor. Dar moda structuralistă a trecut şi ea, ca toate modele. În domeniul ce ne interesează acum, în perioada poststructuralistă, s-a putut înţelege din ce în ce mai bine adevărul elementar că opera este totuşi fapta spirituală a unui anumit autor şi că, deci, cunoaşterea autorului sporeşte şansele înţelegerii operei. „Reîntoarcerea autorului" a devenit astfel o caracteristică importantă a cercetării mai recente din aceste domenii.

Nu e vorba însă de a reveni la anecdotica existenţei sau la căutarea cu orice preţ a unor rădăcini biografice ale tuturor caracterelor operei. Interesează mai cu seamă mediul intelectual în care se formează şi se dezvoltă un autor şi mai puţin evenimentul biografic însuşi. În cazul unui gînditor cum este Kant, evenimentele biografice, adică întîmplările ieşite din comun, sînt rare, viaţa lui desfăşurîndu-se de la un anumit moment încolo sub semnul ordinii riguroase, al punctualităţii neabătute şi al evitării hotărîte a tuturor situaţiilor care l-ar fi putut distrage de la preocupările sale. Viaţa adevărată a lui Kant se desfăşoară înăuntru, e viaţa sa spirituală, aşa cum se exprimă ea în meandrele operei. Kant cel autentic este deci acela care, ca un nou meşter Manole, diferit de meşterul legendei, s-a zidit pe sine însuşi în edificiul ideatic pe care l-a înălţat. Dacă vrem, într-adevăr, să-l găsim, acolo trebuie să-l căutăm.

Aceasta nu înseamnă însă că biografia lui Kant, mai cu seamă biografia sa intelectuală, ar fi inutilă. Ea ne poate oferi informaţii preţioase, uneori decisive, pentru interpretarea şi înţelegerea operei sale. Fără a-i supralicita importanţa, metoda biografică rămîne un mijloc care nu trebuie neglijat în cercetarea kantiană. Atunci cînd aflăm de la biografii lui Kant că în ziua în care a început să citească *Emil* al lui Rousseau programul zilnic al filosofului, atît de riguros respectat pînă atunci, a fost încălcat şi el n-a mai apărut la ora obişnuită la plimbarea de după-amiază, faptul biografic, anodin în aparenţă, ne atrage atenţia asupra unei chestiuni de fond: impactul gîndirii rousseauiste asupra filosofiei kantiene.

Un al doilea motiv ce ne poate determina interesul pentru studiul vieţii lui Kant este unul de ordin mai general: acela al valorii exemplare a vieţii marilor personalităţi spirituale. Căutăm, mai ales

la vîrsta tinereții, modele de urmat, paradigme de viață, și la orice vîrstă ne interesează pînă la fascinație modul în care a trăit un mare creator, pentru că ne dezvăluie una dintre cele mai înalte posibilități umane. Chiar insatisfacția adîncă pe care o încercăm atunci cînd constatăm că viața creatorului nu se situează la înălțimea operei este dovada indirectă a acestei năzuințe constitutive către perfecțiune. În ce-l privește, deși n-a fost scutit de anumite slăbiciuni omenești, Kant va rămîne întotdeauna exemplar pentru dăruirea totală în slujba gîndirii, pentru iubirea pasionată a adevărului și pentru subordonarea vieții față de exigențele edificării operei. Dacă a reușit să-și ducă pînă la capăt monumentala operă, deși sănătatea i-a fost întotdeauna șubredă, a putut-o face printr-o organizare riguroasă a vieții și prin sacrificarea necruțătoare a tuturor superfluităților ei. De aceea, ar trebui, poate, să vedem în el mai puțin un „geniu al pedanteriei și punctualității"[6], cît un om cu o constituție fragilă care a fost nevoit să-și drămuiască atent forțele, pentru a-și putea duce pînă la capăt proiectul filosofic. Oricum, Kant nu era un tacitum sau un mizantrop, iubea întîlnirile și discuțiile cu prietenii, îi plăcea să asculte povestiri de călătorie, îi plăcea să se plimbe, iar în tinerețe a dus, e drept, numai pentru puțin timp, o viață mondenă destul de agitată.

Din ambele motive – atît pentru lumina pe care o poate arunca asupra operei, cît și pentru că ne oferă un model de viață umană superioară –, nu vom trece cu vederea biografia lui Kant, deși interesul nostru primordial se orientează către filosofia sa.

Principalele noastre surse pentru cunoașterea vieții lui Kant sînt următoarele trei lucrări: Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Characters Imm. Kants (Prezentare a vieții și caracterului lui Kant)*; Reinhold Bernard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert în* Briefen an einen Freund (*Immanuel Kant înfățișat în* Scrisori către un prieten); și Ehregott Andreas Wasianski, *Immanuel Kant în seinen letzten Lebensjahren* (*Immanuel Kant în ultimii săi ani de viață*). Aceste lucrări au apărut împreună, în volumul intitulat *Über Immanuel Kant* (*Despre Immanuel Kant*), în 1804, anul morții

[6] W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, p. 177.

filosofului, ca un omagiu postum.[7] Autorii lor erau nu numai contemporani ai lui Kant, ci şi oameni care l-au cunoscut îndeaproape: Wasianski, de pildă, a stat alături de el şi l-a îngrijit în ultimii săi ani, pînă în ceasul morţii. Mai mult decît atît, ei au supus, cel puţin în parte, manuscrisele lucrărilor lecturii lui Kant şi au ţinut seama de observaţiile şi corecturile acestuia. Aşa încît ne putem bizui în deplină siguranţă pe relatările lor, cel puţin în privinţa a ceea ce Kant însuşi le-a dezvăluit.

Immanuel Kant s-a născut la 22 aprilie 1724 în oraşul portuar Königsberg, din Prusia orientală, într-o familie modestă. Tatăl său, Johann Georg Kant, era meşter curelar. În familie se păstra credinţa că strămoşii pe linie paternă ar fi fost scoţieni, emigraţi cu un veac în urmă în Germania. Astăzi se ştie că străbunicul viitorului filosof a trăit în Lituania[8], ceea ce nu exclude, totuşi, originea scoţiană mai îndepărtată a familiei. Mama sa, Anna Regina, născută Reuter, era o femeie inteligentă şi profund religioasă, cu un nivel de cultură superior condiţiei sale sociale. Deşi a murit pe cînd Kant avea doar 13 ani, rolul ei în educaţia şi în orientarea spirituală a viitorului filosof a fost considerabil. Fiul i-a păstrat o amintire pioasă şi recunoscătoare. „Nu voi uita niciodată – spunea el – pe mama mea, căci ea a semănat şi cultivat în mine cea dintîi sămînţă a binelui; ea a trezit şi îmbogăţit cunoştinţele mele, iar ideile ei au avut pururea o înrîurire salutară asupra mea" (Jachmann, traducere de M. Florian). Unii cercetători kantieni pun orientarea rigoristă a moralei sale în legătură cu influenţa educaţiei materne.

Mama lui Kant era adeptă a pietismului, o mişcare religioasă de purificare şi interiorizare a credinţei, iniţiată la sfîrşitul secolului XVII de către Spenner. La Königsberg, reprezentantul cel mai important al pietismului era Franz Albert Schultz, care, apropiindu-se de familia Kant, şi-a dat seama curînd de înzestrarea intelectuală deosebită a celui de-al patrulea copil, a micului Immanuel. Drept urmare, l-a ajutat să se înscrie, la vîrsta de opt ani, la cea mai bună

---

[7] Cf. *Imm. Kant. Ein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Berlin, Felix Groβ, Deutsche Bibliothek, 1912, pp. VII-VIII.

[8] G. Schulte, *Immanuel Kant*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1994, p. 174.

şcoală din localitate, renumitul Collegium Fridericianum. Aici, Kant a dobîndit o solidă cultură clasică, pasionîndu-se de poeţii latini, îndeosebi Lucreţiu, din care putea să recite, pînă tîrziu, la bătrîneţe, fragmente întinse, în original. De altminteri, lucrările lui filosofice şi ştiinţifice sînt pline de versuri latineşti, citate probabil din memorie.

După anii de colegiu (1732-1740), Kant se înscrie la universitate, ale cărei cursuri le urmează în perioada 1740-1746. Studiază teologia, filosofia şi ştiinţele. Prin intermediul tînărului său profesor de logică şi metafizică, Martin Knutzen, ia cunoştinţă nu numai de raţionalismul wolffian, ci şi de noua ştiinţă a naturii, reprezentată de Newton. Interesele ştiinţifice ale lui Kant sînt din ce în ce mai puternice, aşa încît nu e de mirare că primele lui scrieri sînt lucrări de ştiinţă, iar nu de filosofie. Nu trebuie să credem, totuşi, că orientarea lui către filosofie ar fi întîmplătoare sau că a fost determinată de nevoile carierei didactice ulterioare. Ca să înţelegem exact cum stau lucrurile, trebuie să ţinem seama de faptul că în acea vreme filosofia nu era riguros separată de ştiinţe (principala operă a lui Newton, o lucrare de fizică, se intitula *Principiile matematice ale filosofiei naturale*), că problemele lor se împleteau în dezbaterile savante şi că în lucrările ştiinţifice însele – după cum vom constata chiar de la prima dintre ele – interesul lui Kant are un caracter mai curînd metodologic decît empiric-descriptiv. Legătura cu problematica teoretico-metodologică a ştiinţelor va dăinui pînă mai tîrziu, cînd Kant se va fi dedicat definitiv filosofiei.

La absolvirea universităţii, Kant elaborează lucrarea *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (*Idei despre adevărata măsură a forţelor vii*), care poartă pe foaia de titlu, ca an de apariţie, 1746[9]. Aceasta este o lucrare ştiinţifică, în care Kant se pronunţă cu mult curaj şi cu deplină încredere în sine asupra unei probleme ştiinţifice controversate, aceea a măsurării forţei active a corpurilor în mişcare, numită pe atunci forţă vie. Siguranţa cu care acest tînăr de numai 23 de ani, abia ieşit de pe băncile facultăţii, îşi spune părerea într-o problemă ştiinţifică dificilă şi pretenţia lui de a

[9] Immanuel Kant, *Werke* (Cassirer), I, Berlin, 1922, p. 1. Arthur Buchenau, editorul lucrării în ediţia Cassirer, indică totuşi 1747 ca anul real al apariţiei sale.

o fi rezolvat mai bine decît Descartes şi Leibniz au stîrnit ironii neîncrezătoare. Lessing l-a onorat cu o epigramă cam tăioasă, care în traducere directă sună aşa: „Kant se apucă de o treabă grea, pentru luminarea lumii: el măsoară forţele vii, dar pe ale sale proprii nu le măsoară".

Perioada următoare, de aproximativ nouă ani, Kant şi-a petrecut-o ca profesor particular, angajat de cîteva familii înstărite din împrejurimile Königsbergului. Era modalitatea în care tinerii săraci, dornici să urmeze o carieră academică, îşi procurau pe atunci resursele materiale indispensabile, cel puţin la început, cînd salariile erau foarte modeste. În această perioadă destul de lungă, Kant n-a publicat nimic, dar putem presupune că a continuat să lucreze, de vreme ce, după anii de tăcere, i-au apărut, în 1754, două articole ştiinţifice consacrate schimbărilor pe care le-a suferit Pămîntul de-a lungul timpului. Ideea unei evoluţii în timp nu numai a Pămîntului, dar şi a sistemului solar, ba chiar a universului în ansamblu, implicată în cele două articole, este amplu dezvoltată în lucrarea *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Istoria generală a naturii şi teoria cerului*), publicată în 1755. Aceasta este marea lucrare cosmogonică a lui Kant, devenită celebră mult mai tîrziu, cînd s-a constatat asemănarea ipotezei sale centrale cu aceea susţinută, cu un aparat matematic mult mai bogat, de astronomul francez Laplace în a sa *Exposition du système du monde* (1796). Laplace nu a cunoscut lucrarea lui Kant, căci, din cauza unui accident (falimentul editorului său), ea n-a fost pusă în vînzare. El a ajuns în mod independent la concluzii asemănătoare, aşa încît ipoteza cosmogonică în discuţie poartă numele amîndurora: „ipoteza Kant-Laplace".

1755 este şi anul disertaţiei ştiinţifice *De igne* (*Despre foc*), prin care Kant a dobîndit titlul de *magister*, precum şi al tezei filosofice *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Noua explicare a primelor principii ale cunoaşterii metafizice*), pe baza căreia a devenit privat-docent (adică, potrivit regulamentelor universitare în vigoare, a primit dreptul de a preda, de a ţine cursuri). Începe acum vasta activitate didactică a filosofului, impresionantă prin numărul şi varietatea cursurilor pe care le-a ţinut. De-a lungul anilor, Kant a predat logică, metafizică,

matematică, mecanică, geografie fizică, etică, drept natural, pedagogie ş.a. Unele cursuri se repetau de la un an la altul sau după cîţiva ani, în funcţie de solicitările studenţilor. Cele mai gustate erau cursurile de geografie fizică şi de antropologie, pe care Kant le-a ţinut aproape în fiecare an. Existau, desigur, manuale, iar practica didactică a timpului impunea folosirea lor. Kant nu le urma însă niciodată întocmai, ci le comenta critic în prelegerile sale, încercînd să-i facă pe studenţi să gîndească ei înşişi.

Kant nu şi-a predat niciCînd propria filosofie, nici chiar în perioada critică. El îşi ţinea prelegerile, cum se obişnuia pe atunci, pe baza manualelor sau a compendiilor: logica – după *Vernunftlehre* a lui G.F. Meier (1718-1777), urmaşul lui Wolff la Halle, etica şi metafizica – în principal după A.G. Baumgarten (1714-1762), un elev independent al lui Wolff, dreptul natural – după *Jus naturale* al juristului de la Göttingen, Achenwall ş.a.m.d. Cu toate acestea, prelegerile sale „nu erau parafraze profesorale după o gîndire prefabricată". Prelegerea lui Kant era un „discurs liber, agrementat cu spirit şi improvizaţie. Adesea, citate şi trimiteri la lucrări pe care abia le citise, uneori anecdote care ţineau însă întotdeauna de subiect" (Borowski)[10]. El voia să-i înveţe pe studenţi nu o filosofie gata făcută, ci să filosofeze ei înşişi – *nicht Philosophie, sondern Philosophieren* („nu filosofia, ci filosofarea"), după reuşita formulă a lui Ottfried Höffe, adică o gîndire critică, liberă de prejudecăţi. Kant avea o capacitate de reprezentare vie şi totodată exactă. „Filosoful este în cel mai înalt grad însetat de cunoaştere (*wißbegierig*) şi de aceea se simte acasă în izbitor (*auffallend*) de multe domenii de cercetare ale timpului său; el nu este numai un analist pătrunzător, ci studiază cu plăcere şi în „cartea lumii"[11].

În anul următor (1756), Kant publică trei articole despre cutremurele de pămînt, fenomen intrat brusc în actualitatea ştiinţifică după dezastrul de la Lisabona din anul precedent, susţine şi publică teza latină *Metaphysicae cum geometria junctae usus în philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam* (*Folosirea metafizicii unită cu geometria în filosofia*

[10] F. Groβ (Hrsg.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Darmstadt, 1968, p. 86.
[11] O. Höffe, *Immanuel Kant*, Verlag C.H. München, 1988, p. 27.

*naturală, al cărei prim specimen conține monadologia fizică*) și, de asemenea, publică lucrarea *Neue Anmerkungen zur Erlänterung der Theorie der Winde* (*Noi observații pentru explicarea teoriei vînturilor*).

În anul 1758, Kant dă la iveală lucrarea *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* (*Noua concepție despre mișcare și repaos*), în care susține relativitatea mișcării și apără independența cercetării științifice față de sistemele filosofice, oricît de prestigioase ar fi ele. Căci, spune Kant, adevărul n-are nimic a face „cu legile prestigiului" (*mit den Gesetzen des Ansehens*). Lucrarea menționată, ca și cea publicată în anul următor (1759), intitulată *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (*Încercare a cîtorva considerații asupra optimismului*), era de fapt un „program", adică prezentarea în rezumat a unui viitor curs.

Acestea sînt lucrările lui Kant de la sfîrșitul deceniului al cincilea și din deceniul al șaselea. Dacă lăsăm la o parte o scriere ocazională din 1760, *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funck* (*Gînduri la moartea timpurie a d-lui J. von Funck*), consolare în spirit stoic adresată mamei defunctului, între 1759 și 1762 survine o nouă perioadă de tăcere, căreia îi urmează o activitate publicistică intensă.

În 1762 apare lucrarea, scrisă – cum spune filosoful însuși – în numai cîteva ore, *Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (*Falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice*); în 1763, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*Singurul fundament posibil pentru o demonstrație a existenței lui Dumnezeu*) și *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (*Încercare de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative*); în 1764 este publicată lucrarea, considerată de Mircea Florian „cea mai atrăgătoare prin cuprins și formă"[12] din acei ani, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Observații asupra sentimentului frumosului și sublimului*). În același an apare și *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und*

[12] M. Florian, „Immanuel Kant", în *Istoria filosofiei moderne*, omagiu prof. Ion Petrovici, vol. II, București, Societatea Română de Filosofie, 1938, p. 28.

*Moral* (*Cercetări asupra evidenței principiilor teologiei naturale și ale moralei*), scrisă de Kant ca răspuns la o temă de concurs propusă de Academia de Științe din Berlin pentru anul 1763. Concursul a fost cîștigat de Moses Mendelssohn, dar lucrarea lui Kant a fost reținută și publicată, împreună cu cea cîștigătoare, în 1764.

În 1765, Kant publică *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen în dem Winterhalbjahre von 1765 bis 1766* (*Înștiințare asupra programului prelegerilor din semestrul de iarnă 1765-1766*), care, cum se vede și din titlu, este o prezentare succintă a conținutului unor viitoare cursuri. Aici, Kant formulează ideea, dragă lui, pe care o va relua mai tîrziu în *Prolegomene*, că el nu propune o filosofie gata făcută, ci vrea să-i învețe pe studenți să filosofeze ei înșiși, că nu vrea să impună anumite gînduri, ci să-i obișnuiască pe auditorii săi cu gîndirea.

În 1766 apare lucrarea *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik* (*Visurile unui vizionar explicate prin visurile metafizicii*), consacrată în principal discutării ideilor misticului suedez Swedenborg, dar și criticii incisive a metafizicii dogmatice. Peste doi ani, în 1768, filosoful publică micul, dar substanțialul studiu *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (*Despre primul temei al deosebirii dintre direcțiile spațiului*), care este ultima scriere precritică a lui Kant.

În anul 1770, după cîteva amînări și invitații ale filosofului la alte universități germane, pe care le-a refuzat, Kant este numit, în sfîrșit, profesor titular (*professor ordinarius*) de logică și metafizică la universitatea din Königsberg. El își deschide cursurile, cum se obișnuia pe atunci, cu o disertație inaugurală în limba latină, intitulată *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Despre forma și principiile lumii sensibile și ale lumii inteligibile*). Disertația este socotită îndeobște ca prima scriere critică, deși, cum vom vedea, ea păstrează încă multe reziduuri dogmatice.

Răstimpul de 11 ani care separă disertația inaugurală de *Critica rațiunii pure* constituie o nouă perioadă de tăcere, întreruptă doar de publicarea unei recenzii despre o lucrare de anatomie comparată, a articolului *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (*Despre diferitele rase de oameni*) și a două articole dedicate unui institut filantropic. Anii aceștia sînt însă ani de

meditație intensă asupra unor probleme pe care disertația nu le rezolvase și asupra extinderii criticismului la noi domenii, meditații la capătul cărora Kant va scrie opera sa fundamentală, *Critica rațiunii pure*. (Intervalul a fost numit de Dilthey *stille Jahrzehnt*, „deceniul tăcut".)

Deceniul care urmează (1781-1790) este, desigur, perioada cea mai importantă și mai productivă a vieții lui Kant. Apar acum, rînd pe rînd, marile sale scrieri, care îi întregesc sistemul critic și-i precizează articulațiile. În 1783 este publicată lucrarea care trebuia să fie rezumatul și expunerea accesibilă a *Criticii rațiunii pure*, adică *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*). O schiță de filosofia istoriei apare în anul următor, sub titlul *Idee zu einer allgemeine Geschichte în weltbürgerlicher Absicht* (*Idee pentru o istorie universală în perspectivă cosmopolită*). Tot în anul 1784, Kant publică *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (*Răspuns la întrebarea: ce este iluminismul?*), în care Kant situează criticismul în legătura sa organică cu filosofia Luminilor.

Dintre lucrările publicate în 1785 (recenzia capodoperei lui Herder *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii*, articolul științific *Despre vulcanii din Lună*, un articol despre drepturile de autor, un articol de antropologie, intitulat *Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (*Despre definiția conceptului de rasă umană*), vom reține *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Întemeierea metafizicii moravurilor*), prima scriere critică în domeniul filosofiei practice. Din 1786: articolul *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (*Începutul presupus al istoriei umanității*), două recenzii, lucrarea *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (*Ce înseamnă a te orienta în gîndire?*) și importanta scriere de metafizică a naturii, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Primele principii metafizice ale științei naturii*).

În 1787, Kant publică a doua ediție – revizuită, iar pe alocuri chiar rescrisă – a *Criticii rațiunii pure*, modificările cele mai importante suferindu-le capitolul „Deducția transcendentală a conceptelor pure ale intelectului" din *Analitica transcendentală*. În 1788 apar cea de-a doua *Critică*, *Kritik der praktischen Vernunft*

(*Critica raţiunii practice*), şi studiul *Über den Gebrauch teleologischen Prinzipien în der Philosophie* (*Despre folosirea principiilor teleologice în filosofie*). Dintre lucrările din 1790, cea mai importantă este, desigur, cea de-a treia *Critică, Kritik der Urteilskraft* (*Critica facultăţii de judecare*).

Ultimul deceniu al vieţii active a filosofului (1791-1800) este jalonat de următoarele lucrări: în 1791 – articolul *Über das Misslingen aller philosophischer Versuche în der Theodizee* (*Despre eşecul tuturor încercărilor filosofice în teodicee*), care anticipează lucrarea de filosofia religiei; în 1792 – articolul *Vom radikalen Bösen* (*Despre răul radical*), ce va fi integrat în lucrarea următoare; în 1793 – *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religia în limitele simplei raţiuni*), lucrarea de filosofia religiei la care ne-am referit adineaori. A doua ediţie a acesteia apare în anul următor. Tot în 1793 este publicat micul op *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt ober nicht für die Praxis* (*Despre locul comun: acesta poate fi corect în teorie, dar nu valorează nimic pentru practică*). În 1794, Kant publică o altă lucrare de filosofia religiei, *Das Ende aller Dinge* (*Sfîrşitul tuturor lucrurilor*), acelaşi an fiind marcat de conflictul său cu autorităţile în legătură cu lucrarea anterioară de filosofia religiei. Conflictul a fost determinat, desigur, de înăsprirea măsurilor împotriva gîndirii libere, care s-a produs după moartea regelui iluminist Friedrich al II-lea şi înscăunarea lui Friedrich Wilhelm al II-lea. Kant fusese obligat să se angajeze că nu se va mai ocupa niciodată de religie în cursurile şi în lucrările sale, angajament de care el s-a considerat eliberat după dispariţia regelui. Atitudinea sa nu a fost, ce-i drept, foarte curajoasă şi i s-a reproşat adesea, de atunci încolo, că nu a luptat pentru ideile lui. Nu trebuie să uităm, totuşi, că filosoful avea la acel moment 70 de ani, că el a făcut promisiunea că nu se va mai ocupa de religie, cu rezerva că promisiunea este valabilă cîtă vreme trăieşte cel căruia i-a fost făcută şi că, aşa cum nota el însuşi într-o însemnare din acel an, „retractarea convingerii proprii e josnică, dar tăcerea într-un caz ca cel prezent e o datorie de supus; şi dacă tot ce spunem trebuie să fie adevărat, nu este de aceea o datorie de a spune în public tot adevărul". Slăbiciunile bătrîneţii se accentuează, sănătatea sa, care

a fost întotdeauna precară, devine din ce în ce mai şubredă. Kant este nevoit să renunţe la activitatea didactică, dar continuă să scrie şi să publice; în 1795, dă la iveală *Zum ewigen Frieden* (*Pentru pacea eternă*); în 1796 – lucrarea polemică *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton în der Philosophie* (*Despre un ton distins de curînd adoptat în filosofie*), îndreptată împotriva modei intuiţioniste din filosofia timpului; în 1797, publică *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Primele principii metafizice ale teoriei dreptului*) şi *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (*Primele principii metafizice ale teoriei virtuţii*), care alcătuiesc împreună *Metaphysik der Sitten* (*Metafizica moravurilor*).

În 1798, lui Kant îi apare lucrarea de polemică anticlericală *Streit der Facultäten* (*Conflictul facultăţilor*) şi cursul său de antropologie, intitulat *Anthropologie în pragmatischer Hinsicht* (*Antropologia în perspectivă pragmatică*), în anul 1800, Jäsche dă publicităţii prelegerile de logică, iar în 1802, Rink publică prelegerile de geografie fizică, apoi, în 1803, prelegerile de pedagogie ale lui Kant. În 1804 apare ultima lucrare antumă, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die in die Metaphysik seit Leibniz'ens und Wolff's Zeiten în Deutschland gemacht hat?* (*Care sînt progresele reale pe care metafizica le-a făcut de la Leibniz şi Wolff încoace?*), scrisă în 1793 ca răspuns la o temă academică de concurs. Lucrarea, editată de acelaşi F. Th. Rink, este importantă, întrucît ne arată modul în care Kant însuşi situa filosofia critică în evoluţia gîndirii germane moderne.

Filosoful se stinge din viaţă la 12 februarie 1804, murmurînd împăcat cuvintele: „es ist gut" („e bine"). Pe piatra sa de mormînt este înscrisă celebra frază din finalul celei de-a doua *Critici*: „Două lucruri umplu sufletul de veşnic nouă şi crescîndă admiraţie şi venerаţie, cu cît mai des şi mai stăruitor se îndreaptă gîndul către ele: *cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine*".

După moartea lui Kant au fost publicate lucrările[13]: 1) *Kants Vorlesungen über die Metaphysik* (*Prelegerile lui Kant despre metafizică*), editate de Politz în 1821; 2) *Reflexionen zu Kants Anthropologie* (*Reflecţii asupra antropologiei lui Kant*); 3) *Reflexionen*

[13] Dăm lista lucrărilor postume după M. Florian, *loc. cit.*, pp. 32-33.

*Kants zur* Kritik der reinen Vernunft (*Reflecţiile lui Kant asupra* Criticii raţiunii pure), publicate de B. Erdmann în 1882 şi, respectiv, în 1884, cuprinzînd o serie de adnotări, uneori foarte importante, ale lui Kant pe marginea propriilor sale exemplare ale lucrărilor indicate în titlu sau ale altor lucrări; 4) *Lose Bläter aus Kants Nachlass* (*Foi detaşate din postumele lui Kant*), publicate de R. Reicke în 1889-1898; printre ele se află aşa-numita *Duisburgischer Nachlass* (*Postumele de la Duisburg*), ce datează din perioada elaborării *Criticii raţiunii pure*; 5) *Opus postumum*, lucrarea de metafizica naturii, la care Kant a scris pînă spre sfîrşitul vieţii, dar care poartă pecetea declinului facultăţilor sale intelectuale; publicată parţial în anii 1882-1884 de către acelaşi Rudolf Reicke, lucrarea aceasta neîncheiată a fost publicată integral de E. Adickes în 1920 şi de A. Buchenau în 1936; 6) *Corespondenţa* lui Kant, publicată mai întîi de H.E. Picher (*Kants Briefwechsel*, 3 vol.) şi reluată apoi în ediţiile operelor; corespondenţa aruncă uneori o lumină neaşteptată asupra genezei anumitor idei critice, iar cercetătorul kantian nu o poate neglija.

Dintre ediţiile în limba germană ale operelor, cea mai importantă este, desigur, *Akademie-Ausgabe* (*Ediţia Academiei*), iniţiată în 1902 de Academia Regală Prusacă de Ştiinţe şi continuată, începînd de la volumul 23, de Academia Germană de Ştiinţe din Berlin. Această ediţie, intitulată *Kant's Gesammelte Schriften* (*Scrierile complete ale lui Kant*), este alcătuită din patru secţiuni: *Werke* (*Opere*), vol. 1-9; *Briefwechsel* (*Corespondenţa*), vol. 10-13; *Handschriftlicher Nachlass* (*Manuscrise postume*), vol. 14-23, şi *Vorlesungen* (*Prelegeri*), vol. 24 şi urm.[14]

Merită să fie amintite şi alte ediţii, mai vechi, ale operelor lui Kant (J.H. Tieftmnk, G. Hartenstein, K. Rosenkranz şi F.W. Schubert, J.H. Kirchmann) sau mai noi (K. Vorländer, W. Weischedel). O menţiune specială se cuvine făcută pentru aşa-numita ediţie Cassirer, în 11 volume (ultimul dintre ele cuprinde o

[14] La biblioteca universităţii noastre se găseşte un singur volum din această ediţie, vol. IV, care cuprinde: o parte a *Criticii raţiunii pure* (ediţia I), *Prolegomene*, *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi *Primele principii metafizice ale ştiinţei naturii*.

importantă monografie Kant, scrisă de E. Cassirer); ediția aceasta, foarte apreciată de C. Noica, este îndeobște considerată o capodoperă a filologiei și criticii de text kantiene. Cu ea vom lucra și noi în continuare.

Principala revistă ce consemnează rezultatele cercetării și interpretării filosofiei kantiene este *Kant-Studien* (*Studii kantiene*), înființată de Hans Vaihinger și care este astăzi organul publicistic al cunoscutei „Kant-Gesellschaft" („Societatea Kant"), cu sediul la Bonn.

## 2. Pregătirea filosofiei critice

Poate ar trebui să încep cu ideea că Immanuel Kant a creat nu atît o *filosofie nouă*, cît o *nouă modalitate* de a filosofa, un *nou tip de filosofie*.

Dacă filosofia anterioară era una constructivă, în care metafizica ocupa locul central – acest tip de filosofie culminînd cu Chr. Wolff –, Kant introduce *filosofia critică*, în sensul unei filosofii care nu edifică sisteme, ci cercetează *presupozițiile* activităților umane esențiale (cunoaștere, moralitate, artă, religie etc.). Kant numește aceste presupoziții *condiții de posibilitate*.

Nu e vorba atît de orientarea *gnoseologică* a filosofiei, anterioară lui Kant (vezi, mai ales, Locke), deși se leagă de acest lucru. E vorba despre mai mult: intro-ducerea filosofiei critice, ca un *mod nou* de a face filosofie, care va fi continuat ulterior (filosofia analitică, Wittgenstein etc.).

Filosofia critică, marea creație teoretică a lui Kant, nu este rodul unei iluminări bruște, al unei inspirații subite care s-ar fi produs încă de la începutul activității sale, ci fructul tîrziu al

unei meditații îndelungate, stăruitoare și consecvente, meditație ce a explorat multe drumuri înainte de a se angaja în mod definitiv pe cel cu care a ajuns să se identifice. Criticismul este, deci, rezultatul unor căutări, a căror cunoaștere e condiția obligatorie pentru înțelegerea soluțiilor la care Kant a ajuns. „La nici un alt gînditor modern – spunea Mircea Florian – nu se impune atît de categoric problema genezei doctrinei și a fazelor ei evolutive."[15]

## 2.1. Periodizarea activității lui Kant

Pornind de la anumite aprecieri ale filosofului însuși, cercetătorii kantieni acceptă în general existența a două perioade în evoluția sa intelectuală: perioada precritică și perioada critică. Linia de demarcație dintre ele s-ar situa în 1770, anul disertației inaugurale, sau în anul anterior, 1769, care, după cuvintele dintr-o însemnare manuscrisă, i-a adus lui Kant o „mare lumină". Alți cercetători, cum este Herman de Vleeschauwer, situează „marea cezură" din evoluția lui Kant în 1781, o dată cu apariția *Criticii rațiunii pure*. De Vleeschauwer deosebește, în cea de-a doua parte a evoluției lui Kant, o perioadă *constructivă*, care ne dă principalele lucrări kantiene, în primul rînd trilogia critică, situată între 1781 și 1790, și o perioadă *defensivă*, situată după 1790, în care Kant își apără ideile împotriva atacurilor wolffienilor, dar și împotriva interpretărilor inacceptabile ale propriilor săi discipoli[16]. În această perspectivă, am avea deci o perioadă *pregătitoare*, situată înainte de 1781, o perioadă *constructivă*, între 1781 și 1790, și o perioadă *defensivă*, după 1790. Evident că nici de Vleeschauwer nu susține că diferența dintre ultimele două perioade ar fi la fel de bine marcată precum aceea dintre ele, pe de o parte, și prima perioadă, pe de altă parte. Așa încît, această periodizare nu o anulează pe cea dintîi (aceea care împarte activitatea lui Kant într-o perioadă precritică și una critică), ci doar o precizează.

Oricum ar sta, din acest punct de vedere, lucrurile, cercetătorii de astăzi subliniază unitatea internă a gîndirii lui Kant

[15] M. Florian, *loc. cit.*, p. 34.

[16] H.-J. de Vleeschauwer, *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1939, pp. 7-8.

de-a lungul diferitelor perioade ale evoluției sale. Această unitate este dată de preocuparea permanentă a filosofului pentru întemeierea metafizicii. Este o eroare să se creadă că filosofia critică ar fi o filosofie antimetafizică și că trecerea lui Kant de la perioada precritică la perioada critică ar însemna abandonarea completă a metafizicii, pe care pînă atunci o acceptase. Schimbarea există, desigur, dar ea se referă la modul de întemeiere și la metodă, la tipul de metafizică adoptat, nu la obiectivul fundamental însuși, care rămîne, în ambele perioade, întemeierea metafizicii. Metoda critică are, ce-i drept, un element sau o componentă negativă, care constă în respingerea metafizicii dogmatice. Dar această negație este numai momentul pregătitor al unei afirmații: respingerea metafizicii dogmatice e condiția prealabilă a descoperirii unui nou fundament, capabil să asigure edificarea metafizicii eterne. Metoda critică este un mijloc de edificare a metafizicii, de fapt, singurul mijloc cert de care dispunem – după părerea lui Kant – și nu de ruinare definitivă a acesteia. Este, de asemenea, adevărat că, în *Critica rațiunii pure* și parțial în *Prolegomene*, critica metafizicii dogmatice stă în prim-plan, iar filosoful pare a opune critica sa oricărei metafizici. Dar aceasta e numai o aparență, de care s-a folosit mereu pozitivismul în încercarea de a și-l alia pe Kant în campania sa antimetafizică. Kant nu este însă un pozitivist și nu împărtășește aversiunea pozitivismului față de metafizică. Dimpotrivă, el vrea să asigure metafizicii un fundament trainic. *Căutarea* acestui fundament străbate întreaga operă a lui Kant, de la începuturi pînă la *Opus postumum*, asigurîndu-i astfel unitatea organică, indestructibilă Totuși, *direcția căutării* nu rămîne totuși mereu aceeași; ceea ce face ca unitatea să se realizeze în diversitate, în varietate, să fie unitatea vie a unei diversități, iar nu monotonia lipsită de viață a unei simple repetiții.

Asupra atitudinii lui Kant față de metafizică va trebui să revenim. Deocamdată ne interesează doar acest *rol unificator* pe care obiectivul metafizic îl joacă în raport cu meandrele, uneori deconcertante, ale operei. Putem spune, împreună cu Mircea Florian, că „Epoca precritică poartă în sine, în gestație, orientarea critică de mai tîrziu, întocmai cum epoca critică menține idei

esențiale din epoca precedentă"[17]. Ceea ce nu înseamnă, desigur, anularea deosebirii dintre ele: cum formulează exegetul român, „critica nu există înaintea criticii"; perioada precritică dobîndește acest înțeles pregătitor numai privită retrospectiv, de pe pozițiile cucerite ulterior.

## 2.2. Perioada precritică

Dacă acceptăm anul 1770, anul disertației inaugurale ce conține prima expunere – parțială și imperfectă, e adevărat – a criticismului, ca demarcație între cele două perioade principale ale activității lui Kant, atunci perioada precritică se situează între 1747 și 1770. Lucrările care-i aparțin se înscriu în perimetrul dezbaterilor științifice și filosofice ale timpului, generate mai ales de ciocnirea metafizicii raționaliste de inspirație carteziană cu noua fizică newtoniană, orientată inductiv și experimental. Principalele probleme filosofice pe care le dezbat aceste lucrări sînt următoarele patru[18]: mai întîi, și în strînsă legătură cu preocuparea centrală a lui Kant privind întemeierea metafizicii, *deosebirea metodologică dintre metafizică și matematică*; Kant va ajunge la ideea că metafizica, fiind o știință despre real, nu poate recurge la metoda deductivă, proprie matematicii, cum a crezut întregul raționalism modern și mai cu seamă varianta lui cea mai dogmatică, elaborată de Christian Wolff; a doua problemă, strîns legată de prima, e aceea a *raportului dintre gîndire și existență*: este existența o notă a conceptului, așa încît ea să poată fi stabilită, prin descompunerea acestuia, într-o judecată analitică?; a treia problemă e cea a *cauzalității*, în legătură cu care se pune întrebarea despre raportul dintre *temeiul logic* al unei judecăți și *temeiul real* al unui lucru, identificate de Leibniz în al său principiu al rațiunii suficiente (se vede imediat legătura dintre a treia problemă și cea de-a doua, privind raportul dintre gîndire și existență); în sfîrșit, cea de-a patra problemă este aceea a *spațiului*, în jurul căreia se înfruntau concepția leibniziană relativistă, după care spațiul decurge din raporturile de coexistență dintre monade și are, deci, o existență

[17] M. Florian, *loc. cit.*, p. 36.
[18] *Ibid.*, pp. 38-39.

derivată şi relativă, dependentă de cea primordială a monadelor, şi concepţia newtoniană absolutistă, potrivit căreia spaţiul există în sine, independent de lucrurile care îl ocupă. Kant va cîntări cu grijă meritele şi neajunsurile fiecărei soluţii, înclinînd mai întîi către prima, apoi către cealaltă şi ajungînd în cele din urmă la propria sa concepţie aprioristă, menită să le facă dreptate amîndurora, depăşindu-le totodată neajunsurile.

În soluţionarea acestor probleme, Kant n-a urmat mereu acelaşi drum, aşa cum s-a putut înţelege, parţial, din însăşi prezentarea lor. Gîndirea lui evoluează şi în perioada precritică, nu numai în faza de trecere de la aceasta la perioada critică. Astăzi este acceptată existenţa a *două etape* sau *momente* ale perioadei precritice, prima cuprinzînd deceniul şase (anii 1750-1760), incluzînd şi lucrarea de debut, iar a doua – deceniul şapte (anii 1760-1770).

Cercetătorii contemporani nu mai acceptă ideea mai veche, de inspiraţie hegeliană, de altfel, a lui Kuno Fischer, potrivit căreia Kant ar fi fost mai întîi un *raţionalist dogmatic*, ar fi trecut apoi, sub influenţa lui Hume, la *empirismul sceptic*, pentru a ajunge în cele din urmă la *criticism*, ce ar reprezenta sinteza momentelor opuse anterioare. Această concepţie are un sîmbure de adevăr, dar simplifică prea mult lucrurile. Este adevărat că filosoful pe care îl studiem a început prin a accepta raţionalismul leibnizo-wolffian, corectat de Crusius, ca un *cadru general* de gîndire. Dar nu se poate spune că el a fost un adept fidel al acestuia. Kant manifestă încă de la început o atitudine independentă, această poziţie fiindu-i, probabil, transmisă în vremea studiilor universitare de profesorul pe care l-a îndrăgit cel mai mult, Martin Knutzen. De altminteri, Königsbergul pare să fi fost în acea vreme un centru foarte activ de opoziţie împotriva anumitor idei leibnizo-wolffiene, în particular împotriva armoniei prestabilite.[19] Kant a criticat de la început anumite teme ale wolffinismului, aşa încît nu se poate spune că s-a situat fără rezerve pe poziţii leibnizo-wolffiene.

În orice caz, dacă ţinem seama de propriile declaraţii ale lui Kant din *Prolegomene*, la început el a înclinat către raţionalismul dogmatic, chiar dacă cu anumite rezerve şi ezitări. În aceeaşi

[19] H.-J. Vleeschauwer, *op. cit.*, p. 19.

lucrare, Kant spune, cum se ştie, că cel care l-a trezit din „somnul dogmatic" a fost Hume. De aici vine accentul pus în exegeza kantiană mai veche pe rolul lui Hume în evoluţia gîndirii lui Kant. În prezent se consideră, la modul general, că acest accent a fost exagerat şi, fără a se nega rolul stimulativ al lui Hume, se apreciază că nu atît Hume, şi nici ceilalţi gînditori empirişti, cît mai cu seamă noua ştiinţă newtoniană a naturii l-a făcut pe Kant mai atent la rolul experienţei în cunoaştere şi i-a permis să înţeleagă adevărul empirismului gnoseologic. La fel cum nu putem spune fără rezerve că primul moment al perioadei precritice are un caracter raţionalist-dogmatic, nu putem afirma cu certitudine nici că cel de-al doilea moment este unul empirist-sceptic. Chiar şi în lucrarea *Visurile unui vizionar*, care este scrierea kantiană cea mai apropiată de scepticism, filosoful nu renunţă la marea sa idee a reformei metafizicii. Întreaga problemă este, pentru Kant, aceea de a folosi metoda newtoniană, de valabilitatea căreia nu se mai îndoia, la reconstrucţia metafizicii.

Analiza succintă a celor mai importante lucrări din perioada ce ne interesează confirmă şi completează ideile generale înfăţişate pînă acum.

### 2.2.1. Prima etapă

Cea dintîi lucrare, *Idei despre adevărata măsură a forţelor vii*, scrisă, cum am văzut, în 1746, este, după cum arată şi titlul, o lucrare de fizică (de mecanică, mai precis). Ea tratează o problemă specială, îndelung controversată în epocă: aceea a măsurii forţelor care pun corpurile în mişcare, numite din acest motiv forţe vii. La acel moment, existau două soluţii diferite ale problemei: cea propusă de Descartes, potrivit căreia mărimea forţei vii este egală cu produsul masei corpului în mişcare şi al vitezei cu care se mişcă ($f = m \cdot v$), şi cea propusă de Leibniz, după care mărimea forţei vii este egală cu masa înmulţită cu pătratul vitezei corpului în mişcare ($f = m \cdot v^2$). Soluţia corectă fusese descoperită cu cîţiva ani înainte de D'Alembert, în al său *Tratat de dinamică*, publicat în 1743 $\left(f = \frac{mv^2}{2}\right)$. Kant nu cunoştea lucrarea lui D'Alembert, aşa încît el încearcă să rezolve dificultatea cu propriile sale mijloace. Pentru

aceasta, nu apelează la măsurători empirice, ci recurge la principiul potrivit căruia, atunci cînd doi savanți de talia lui Descartes și Leibniz au păreri diferite despre același lucru, ei trebuie să aibă dreptate fiecare în felul său. Totul este să descoperim modul în care părerile lor pot fi conciliate, iar acest mod constă în a deosebi domeniile sau planurile la care acele păreri se raportează. Kant crede că formula lui Descartes este valabilă pentru forțele care acționează din afară asupra corpurilor, iar cea a lui Leibniz pentru forțele active înlăuntrul corpurilor (mișcarea unei bile de biliard sub impactul altei bile – mișcarea unui corp ceresc).

Mai mult decît soluția care, considerată în ea însăși, este greșită, ne interesează modul de gîndire al lui Kant, care constă, cum am văzut, în punerea de acord a două concepții deosebite sau chiar opuse, prin delimitarea a două domenii diferite la care ele se raportează. Unii cercetători de astăzi (Stephen Palmquist, de pildă) consideră că aici se află prima formulare a metodei critice kantiene. Aceasta este, desigur, o exagerare; dar nu e mai puțin adevărat că acest mod de gîndire îi este caracteristic lui Kant și că procedeul concilierii prin discriminare e metoda sa favorită de rezolvare a dificultăților. Oricum – pentru a face legătura cu problemele filosofice menționate mai înainte –, în spatele celor două feluri de măsurare a forțelor vii se află deosebirea dintre metoda matematică de sorginte cartesiană și cea fizică (și, în mod implicit, și cea metafizică) leibniziană, deosebire care îl va preocupa tot mai mult pe Kant.

Lucrarea cosmologică *Istoria generală a naturii și teoria cerului* (1755) propune o ipoteză evoluționistă a sistemului solar, singura capabilă, după Kant, să explice anumite particularități ale structurii sale actuale. Dacă Newton, după marile lui contribuții la mecanica cerească, încununate de principiul gravitației universale, se mulțumește să recurgă la voința divină pentru a explica faptul că planetele se învîrtesc în același sens și aproape în același plan în jurul Soarelui, Kant socotește că orice explicație naturală, chiar cu riscul de a fi greșită, este preferabilă: recursul la voința Creatorului închide calea cercetării, în timp ce ipotezele naturale, chiar dacă se dovedesc eronate, stimulează cercetarea și permit găsirea adevăratelor explicații.

Ideea de bază a ipotezei cosmogonice kantiene este aceea că structura actuală a universului se explică prin evoluția lui pornind de la o nebuloasă originară, exclusiv prin acțiunea legilor naturale ale atracției și respingerii. Cu orgoliul savantului convins de atotputernicia științei sale, Kant scrie: „Dați-mi materie și din ea vă voi clădi o lume", adică „Dați-mi materie și vă voi arăta cum s-a născut din ea, pe cale strict naturală, lumea actuală". În mod semnificativ pentru gîndirea sa, Kant consideră că explicația mecanică, pe care el însuși o extinde la originea lumii, nu este, totuși, universală: ea nu poate da socoteală de proveniența materiei și a forțelor de atracție și respingere ce o caracterizează, și nici de originea organismelor vii. Nu putem explica mecanic nici cele mai simple organisme vii. Mecanicismul este astfel restrîns în favoarea finalismului, iar această nouă conciliere prin delimitare, concilierea mecanicismului și a finalismului, e un aspect esențial al concilierii mai generale a noii științe newtoniene a naturii cu metafizica.

Lucrarea latină *Noua explicație a primelor principii ale cunoașterii metafizice*, prezentată în același an 1755 ca teză de abilitare ca privat-docent, are nu numai implicații metafizice, asemenea lucrărilor de pînă atunci, ci un conținut metafizic manifest, cum se vede chiar din titlu. Kant discută principiile cunoașterii metafizice, acceptînd ca principiu fundamental nu pe acela al contradicției – asemenea lui Wolff –, ci pe acela al identității, ce are, după el, o dublă formă: *pozitivă* („tot ceea ce este este") și *negativă* („tot ceea ce nu este nu este"). Cu privire la mult discutatul principiu leibnizian al rațiunii suficiente, Kant acceptă observația lui Crusius că nici o rațiune nu e suficientă, ci numai determinantă, și îl numește, în consecință, principiul rațiunii determinante.

Urmîndu-l, de asemenea, pe Crusius, Kant distinge între *ratio veritatis* (expresie pe care e mai bine să o traducem prin *temeiul adevărului*) și *ratio existentiae* („temeiul existenței"), cea dintîi stînd la baza adevărului, iar cea de-a doua, la baza existenței unui obiect.

Kant respinge argumentul ontologic cartesian, care deduce existența lui Dumnezeu din conceptul de ființă perfectă, și îl înlocuiește cu altul: existența lui Dumnezeu decurge din

imposibilitatea de a gîndi contrariul ei, adică inexistența. Posibilul, adică ceea ce poate fi gîndit, presupune o existență necesară. Argumentul acesta este de obicei considerat o modificare a argumentului ontologic: de la posibil (conceptibil) la necesar. În ultima parte a lucrării, Kant introduce două noi principii metafizice, principiul succesiunii și cel al coexistenței, prin care vrea să explice acțiunea reciprocă a corpurilor (influxul fizic, cum se spunea pe atunci), menită să ia locul armoniei prestabilite leibnizo-wolffiene, și unicitatea spațiului, dominat de legea newtoniană a gravitației. Din această lucrare se degajă în mod evident poziția *rațională* pe care se situează Kant, dar și spiritul liber în care el se raportează la wolffianismul dominant, aceasta permițîndu-i să accepte anumite obiecții anti-wolffiene ale lui Crusius.

*Monadologia fizică*, lucrarea latină din 1756, prezentată de Kant pentru ocuparea unui post de „profesor extraordinar", adică de profesor suplinitor, are un conținut științific și filosofic. Cum se vede din titlul său complet, ea vrea să unească *metafizica* și *geometria* în aplicarea lor la filosofia naturii, adică, în fond, monadologia leibniziană și mecanica newtoniană. Procedeul folosit în acest scop este cel deja întîlnit de noi, concilierea prin discriminare. Monadele nu sînt în spațiu și, ca atare, scapă diviziunii infinite la care e supus spațiul. Acesta din urmă, la rîndul său, este o entitate derivată, un fenomen născut din acțiunea reciprocă a monadelor (adică a forțelor) fizice. Kant acceptă, așadar, ideea leibniziană a fenomenalității și caracterului derivat al spațiului. La fel ca în lucrarea cosmologică, el scrie că metoda experimentală unită cu geometria explică legile naturii, dar nu și originea lor. Fizica trebuie completată prin metafizică, numită pentru prima dată aici „filosofie transcendentală".

### 2.2.2. A doua etapă

A doua etapă cuprinde, cum am văzut, anii 1760-1770, deci deceniul al șaptelea, în care opoziția dintre certitudinea științei și incertitudinea metafizicii se accentuează, iar dificultățile și neajunsurile metafizicii tradiționale îi devin din ce în ce mai clare lui Kant. Totuși, interpretarea acestor schimbări ca o trecere de la metafizica dogmatică la empirismul sceptic este exagerată, căci

proiectul fundamental al reformei metafizicii nu e abandonat. Tendințe empiriste și sceptice există, desigur, în gîndirea lui Kant, ele aflîndu-se în legătură cu influența lui Hume, a moraliștilor englezi și a lui Jean-Jacques Rousseau.

Dintre lucrările acestor ani, cea intitulată *Singurul fundament posibil al unei demonstrații a existenței lui Dumnezeu* (1763) reia și dezvoltă argumentul din *Noua explicație*, potrivit căruia posibilul, adică ceea ce este gîndit fără contradicție, presupune necesarul; cu alte cuvinte, lumea lucrurilor presupune existența lui Dumnezeu. În această lucrare apare și o altă idee importantă, cu consecințe hotărîtoare pentru evoluția gîndirii lui Kant, și anume ideea că „existența nu este niciodată atributul vreunei esențe", așa încît să poată fi stabilită prin simpla analiză logică a conceptului, ci „punere absolută"; în termenii de mai tîrziu, judecata de existență este o judecată sintetică, iar nu una analitică. Într-adevăr, judecățile „Dumnezeu este atotputernic" și „Dumnezeu există" sînt total deosebite; cea dintîi e analitică, dar cea de-a doua nu, căci ea poate fi formulată și altfel: „ceva existent este Dumnezeu". De unde știm însă că acest „ceva existent" este Dumnezeu? Aici se situează argumentul menționat mai înainte, potrivit căruia posibilul, adică ceea ce este gîndit fără contradicție, presupune o existență necesară, întrucît se întemeiază pe trecerea de la gîndire la existență. Acest argument poate fi socotit o reformulare a argumentului ontologic. Incongruența sa cu ideea distincției dintre gîndire și existență este evidentă. Trebuie să precizăm, însă, că pentru Kant este necesar *să ne convingem* de existența lui Dumnezeu, dar nu e la fel de necesar să o și *demonstrăm*; ceea ce ar putea să însemne că el nu absolutizează nicidecum valoarea acestui argument.

Lucrarea *Încercare de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative*, ce datează din același an (1763), poate fi considerată o dezvoltare și aprofundare a distincției dintre gîndire și existență din lucrarea anterioară. Conceptul mărimilor negative, utilizat în matematică, poate fi folosit și în filosofie. Dar dacă în matematică și logică el se leagă de ideea de contradicție, în filosofie, se raportează la opoziția reală. Contradicția logică se autoanulează, în timp ce opoziția reală, în care termenii opuși au amîndoi un caracter pozitiv, are ea însăși un rezultat pozitiv, așa cum constatăm

în cazul compunerii forțelor opuse din paralelogramul forțelor. Deosebirea dintre opoziția logică și opoziția reală este astfel o transpunere sau o aplicație ingenioasă a deosebirii mai generale dintre gîndire și existență.

În același sens se înscrie deosebirea dintre principiul cauzalității și cel al rațiunii suficiente, pe care raționalismul leibnizo-wolffian tindea să le identifice. Kant relevă, dimpotrivă, deosebirea lor, care este, în fond, deosebirea dintre ordinea gîndirii – guvernată de principiul rațiunii suficiente – și ordinea existenței – guvernată de principiul cauzalității. Raportul dintre o propoziție și temeiul sau rațiunea ei suficientă, adică propoziția din care ea decurge, este un raport de identitate, ce poate fi stabilit în mod analitic. Raportul dintre efect și cauză nu mai poate fi stabilit însă analitic: efectul nu poate fi dedus logic din conceptul cauzei. Influența criticii humeiste a ideii de cauzalitate este aici vădită, chiar dacă nu se înțelege încă întreaga ei amploare și gravitate.

Lucrarea *Cercetare asupra evidenței principiilor teologiei naturale și ale moralei* (1764), scrisă de Kant pentru un concurs organizat de Academia de Științe din Berlin, relevă dificultățile metafizicii, considerată „cea mai grea dintre toate științele umane". Ea nu poate urma modelul deductiv al matematicii, cum a crezut raționalismul, căci se deosebește profund de aceasta: geometria își construiește obiectul, metafizica îl ia ca dat; geometria pleacă de la un număr redus de concepte simple, pe care le definește construindu-le, din care deduce apoi ansamblul propozițiilor ce-i alcătuiesc conținutul; obiectul metafizicii este complex și obscur, de aceea metafizica trebuie să apeleze la analiza experienței sau a datului interior, pentru a obține concepte ultime, nedemonstrabile și foarte numeroase. Metafizica e reflecția asupra datelor empirice, în scopul clarificării conceptelor celor mai generale pe care le cuprinde experiența. Orientarea către experiență, vădită aici, relevă mai puțin influența empirismului filosofic, cît acțiunea metodei experimentale newtoniene.

Întemeierea moralei pe sentiment, înțeles ca o facultate de a cunoaște nemijlocit binele – care vădește influența moraliștilor englezi și a lui Rousseau –, preconizată în această lucrare, este reafirmată în *Observații asupra sentimentului frumosului și*

*sublimului*, datînd din acelaşi an (1764). În scrierea menţionată, morala se întemeiază pe ceea ce Kant numeşte „sentimentul frumuseţii şi demnităţii naturii umane", iar nu pe principii speculative, cum procedase raţionalismul. Orientarea metafizicii către analiza experienţei, în vederea descoperirii şi clarificării conceptelor celor mai generale pe care ea le implică, şi întemeierea moralei pe sentiment sînt demersuri complementare, care vădesc noul curs al gîndirii lui Kant, apropierea lui de empirism.

### 2.2.3. Visurile unui vizionar şi metafizica

Lucrarea care exprimă în forma cea mai dramatică frămîntările şi îndoielile lui Kant din acei ani este, desigur, *Visurile unui vizionar explicate prin visurile metafizicii* (1766). Cine cunoaşte numai scrierile critice ale filosofului va fi surprins să constate stilul alert şi dezinvolt, tonul ironic şi uneori sarcastic, fraza îngrijită, ce dovedeşte preocupare pentru forma literară. Toate acestea fac din lucrarea lui Kant un eseu pe alocuri scînteietor, demn să stea alături de producţiile similare cele mai bine cunoscute ale epocii Luminilor.

Tema eseului este existenţa şi natura substanţelor spirituale. Ea a intrat în atenţia lui Kant atunci cînd au început să circule relatări despre capacitatea chimistului şi misticului suedez Swedenborg de a intra în legătură cu sufletele celor morţi şi de a primi de la ele informaţii atît despre cealaltă lume, cît şi despre evenimente petrecute în lumea aceasta, dar în locuri situate la mare distanţă. Într-o scrisoare din 1763, adresată Charlottei von Knobloch[20] , Kant se referă la unele relatări de acest fel, care vor fi reluate în eseul din 1766. Din aceeaşi scrisoare aflăm că destinatara, o tînără aristocrată cu preocupări intelectuale, i se adresase filosofului cu rugămintea insistentă de a-i spune care este adevărul şi că filosoful a încercat să se informeze despre întîmplările respective de la unele cunoştinţe din Suedia şi Olanda. Ba chiar i-a scris lui Swedenborg, dar acesta, deşi a primit favorabil scrisoarea, nu i-a răspuns, afirmînd, după cum a aflat Kant de la nişte cunoştinţe comune, că răspunsul la întrebările sale va putea fi găsit în viitoarea lui lucrare.

[20] Datarea acestei scrisori este nesigură; vezi I. Kant, *Werke* (Cassirer), IX, pp. 34-39.

Între timp, lucrarea promisă a fost publicată în limba latină la Londra. Ea era intitulată *Arcana coelestia* şi era alcătuită din opt volume masive. Kant şi-a procurat-o cu mare dificultate şi a citit-o cu interesul şi curiozitatea pe care cărţile de acest fel le vor stîrni, probabil, întotdeauna. Dar filosoful a rămas foarte dezamăgit. Şi, cum spune el în glumă, pentru că tot apucase să cumpere cartea şi, ceea ce era încă mai rău, apucase s-o şi citească, a hotărît să dea curs „insistenţelor unor prieteni cunoscuţi şi necunoscuţi" şi să scrie el însuşi un eseu despre „visurile unui văzător de spirite" (*Geisterseher*).

S-a remarcat adesea ambiguitatea atitudinii lui Kant faţă de Swedenborg, atît în eseu şi în scrisoarea deja menţionată, cît şi într-o altă scrisoare, către Moses Mendelssohn, din 8 aprilie 1766[21], în care răspundea la recenzia eseului său făcută de acesta din urmă. Kant nu-l poate învinui pe Swedenborg, fără nici o dovadă, de mistificare deliberată, dar nici nu-l poate crede fără rezerve. Înainte de a aproba sau condamna, el vrea să înţeleagă.

Mult mai importantă, însă, decît poziţia faţă de Swedenborg este atitudinea lui Kant faţă de metafizică, asociată încă din titlul eseului cu „visurile" celui dintîi. Această asociere explică tema eseului, care, cum am spus, este aceea a existenţei şi naturii substanţelor spirituale. De aceea, această asociere trebuie ea însăşi lămurită. Asocierea se face prima oară în pasajul din I, 3, unde ni se vorbeşte despre înrudirea dintre *visătorii senzaţiei* (*die Träumer der Empfindung*), care sînt spiritiştii, văzătorii de spirite, de genul lui Swedenborg, şi *visătorii raţiunii* (*die Träumer der Vernunft*), care sînt metafizicienii[22]. Asemănarea sau înrudirea constă – spune Kant – în aceea că „ei văd ceva ce nu vede nici un alt om sănătos" şi „au legătura lor personală cu fiinţe care altminteri nu se dezvăluie nimănui, oricît de bune simţuri ar putea să aibă". Şi într-un caz, şi în celălalt, avem de-a face cu „visuri" sau mai exact *reverii*, cu visuri în stare de veghe, „imagini născocite care totuşi înşeală simţurile ca nişte veritabile obiecte". Dacă, în această asociere, spiritismul şi metafizica sînt puse oarecum pe acelaşi plan, o altă

[21] *Ibid.*, pp. 55-59.
[22] I. Kant, „Träume eines Geistersehers", în *Werke* (Cassirer), II, p. 358.

modalitate de a le asocia, evidențiată în studiul lui Gordon Treash[23], constă în aceea că metafizica, înțeleasă în sens tradițional, ca teorie a suprasensibilului, este *presupoziția* povestirilor (relatărilor) spiritiste. Metafizica în discuție, ce-și are rădăcina în monadologia lui Leibniz, afirmă existența substanțelor spirituale. Kant analizează argumentele ce susțin această afirmație. Mai întîi, mișcarea din lumea corpurilor, îndeosebi mișcarea voită, deliberată, a ființelor vii, nu poate fi explicată prin materia însăși. Proprietatea definitorie a corpurilor materiale este – cum observase Descartes – întinderea. Or, întinderea și mișcarea sînt radical eterogene și de aceea nu se pot explica una prin alta. Drept urmare, pentru a explica mișcarea pe care o constatăm în lumea materială, trebuie să presupunem existența substanțelor imateriale, ce pun corpurile în mișcare. Cel de-al doilea argument este de ordin moral: substanțele spirituale și lumea deosebită pe care ele o alcătuiesc, lumea suprasensibilă sau inteligibilă, sînt sediul sentimentului moral sau al voinței morale universale, care, opunîndu-se în noi egoismului, este unica sursă a moralității.

Argumentul fizic și argumentul moral susțin astfel împreună ideea existenței unei alte lumi decît cea a corpurilor, lumea inteligibilă. E demn de remarcat că, așa cum le prezintă Kant, aceste argumente au un caracter analitic, iar nu unul sintetic sau deductiv. În lucrările anterioare, el contesta deja legitimitatea demersului deductiv în metafizică, adică a demersului de la principii la consecințe, considerînd că acest demers este propriu matematicii, dar nepotrivit în filosofie. Critica aceasta era îndreptată, evident, împotriva wolffianismului, care excelase tocmai prin această construcție deductivă a metafizicii. Argumentele pe care le analizăm nu au un astfel de caracter, nu sînt argumente deductive. Ele nu dezvoltă consecințe, pornind de la anumite principii, ci procedează de la condiționat la condiție. Altfel spus, ele dezvăluie *presupozițiile* pe care le implică anumite afirmații ale noastre.

---

[23] G. Treash, „Visurile lui Kant și Critica", în *Revista de filosofie*, nr. 2, 1990. Este, după cunoștința mea, studiul cel mai recent consacrat acestui eseu kantian, prezentat la al VII-lea Congres Internațional Kant (Mainz, 1990) și tradus în românește de Rodica Croitoru.

Din admiterea, pe baza argumentelor menționate, a lumii spirituale sau inteligibile s-ar părea că decurge nemijlocit acceptarea metafizicii ca teorie sau știință despre această lume. Lucrurile nu stau însă nicidecum așa. Căci, dacă lumea inteligibilă există, cunoașterea ei este în cel mai înalt grad problematică. Ceea ce ne spune metafizica despre această lume e la fel de îndoielnic ca și ceea ce ne spun „văzătorii de spirite", vizionarii. Numai experiența poate întemeia o cunoaștere autentică, rolul rațiunii constînd în a reduce prin analiză conceptele complexe la concepte simple, a căror sursă este experiența însăși. Lumea inteligibilă, așa cum o presupun deopotrivă spiritiștii și metafizicienii, nu poate fi însă obiect al experienței și, prin urmare, nici obiect al cunoașterii.

Din toate acestea se vede cu claritate ceea ce am putea numi *radicalizarea* cercetării kantiene a metafizicii. Metafizica existentă, metafizica raționalist-dogmatică, fusese cercetată critic și înainte, aducîndu-i-se diverse obiecții, în special referitoare la metodă. Dar acum este pusă în discuție însăși posibilitatea metafizicii. Gordon Treash afirmă, pe bună dreptate, că „lucrarea (e vorba, desigur, de *Visurile* – n. ns.) apare ca prima încercare a lui Kant de a răspunde la întrebarea dacă metafizica este posibilă ca o disciplină rațională sau ca o știință" (*loc. cit.*, p. 168). De la cercetarea unei *anumite* metafizici la cercetarea posibilității metafizicii *în general*, a metafizicii *ca atare*: demersul kantian se lărgește și se aprofundează și, în acest înțeles, devine mai radical. Nu e nevoie să repetăm mereu că problema metafizicii este tema centrală și permanentă a gîndirii lui Kant, acea temă care conferă gîndirii sale unitatea organică, dincolo de schimbările de perspectivă, atît de derutante uneori. Putem constata că această temă centrală este exprimată încă din perioada precritică într-o formă radicală, pe care perioada critică o va relua, cu un aparat conceptual incontestabil superior.

Deocamdată, să consemnăm nota personală ce conferă demersului kantian acel dramatism de care vorbeam la început și pe care o ureche atentă nu va întîrzia să-l depisteze printre tonurile ironice, sarcastice și uneori frivole ale textului. Într-adevăr, în II, 2, filosoful spune că soarta a vrut ca el să se îndrăgostească de metafizică, fără ca metafizica să-i răspundă în același fel. Autoironia

este vădită, dar e o autoironie amară. Amărăciunea din aceste rînduri nu este nicidecum trucată, nici introdusă ca un simplu artificiu stilistic. Ea este reală şi ne arată dezamăgirea adîncă a filosofului faţă de metafizica raţionalist-dogmatică wolffiană, dar şi îndoiala sa faţă de metafizică în general. S-a spus, pe bună dreptate, că lucrarea aceasta marchează punctul cel mai coborît al neîncrederii kantiene în metafizică, al îndoielilor sale cu privire la însăşi posibilitatea ei.

Este cu atît mai demn de remarcat faptul că, nici măcar aici, Kant nu eşuează pe o poziţie pur negativă, de contestare globală a metafizicii, cum s-a întîmplat adesea în epoca Luminilor (vezi critica voltairiană sau humeistă a metafizicii). Întrebarea cu privire la posibilitatea metafizicii primeşte, totuşi, un răspuns *pozitiv*: metafizica e posibilă, dar cu condiţia să-şi schimbe obiectul. Ea nu este posibilă ca ştiinţă a primelor principii ale lucrurilor, cum cerea definiţia baumgartiană, larg acceptată în epocă, a metafizicii. Dar, aşa cum am văzut, nu e posibilă nici ca o cunoaştere sigură a suprasensibilului, a lumii spirituale; în aceste domenii, nu este cu putinţă o *cunoaştere* (a principiilor, a lumii spirituale), ci numai opinii, variabile şi nesigure, asupra lor. Metafizica este posibilă numai ca „ştiinţă a *limitelor raţiunii umane*" (*Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft*)[24]. Sarcina ei constă în a delimita clar domeniul cunoştinţelor întemeiate pe experienţă, singurele valabile – căci „noţiunile experimentale" trebuie „să servească întotdeauna ca bază a tuturor judecăţilor noastre" (*ibid.*) –, de toate opiniile incerte care pot apărea. De aceea, utilitatea metafizicii e mai mult negativă; Kant o compară (deşi nu foloseşte acest termen) cu o ţară mică, ce trebuie să-şi cunoască bine şi să-şi asigure frontierele, în loc să încerce nebuneşte să-şi mărească teritoriul prin cuceriri.

Deşi Kant însuşi recunoaşte că n-a indicat în mod precis în lucrare aceste limite, este cu totul evidentă schimbarea radicală, reorientarea esenţială pe care el o impune metafizicii: în locul construcţiilor dogmatice trece studiul limitelor raţiunii umane. Aceste limite nu sînt arbitrare, stabilite la întîmplare sau după bunul plac al filosofului care le analizează. Ele – spune Kant (II, 3) – sînt

[24] I. Kant, *op. cit.*, p. 384.

fixate prin natura raţiunii umane"[25]. Desigur, încă nu avem aici eşafodajul ideatic complicat al filosofiei critice, care va întemeia în *Critica raţiunii pure* această idee a limitelor raţiunii. Dar ideea critică de bază a existenţei şi a caracterului inevitabil al acestor limite este deja prezentă în gîndirea lui Kant.

De aceea, s-a apreciat pe bună dreptate că lucrarea pe care o discutăm este importantă nu numai „ca indice al evoluţiei gîndirii lui Kant la mijlocul anilor '60", ci şi „din punctul de vedere al anticipării semnificative şi pozitive a unor componente de bază ale programului critic" (Gordon Treash, *loc. cit.*, p. 165). Pe un plan mai general, ea este importantă pentru că ne arată că deosebirea dintre perioada precritică şi cea critică, deşi reală, nu are nicidecum sensul unei separaţii absolute şi că ceea ce ni se impune cu toată forţa, atunci cînd studiem perioada precritică, este rolul ei anticipativ faţă de perioada critică, şi astfel, cum am mai spus, *unitatea* gîndirii lui Kant.

Ultima lucrare precritică asupra căreia ne vom opri este micul studiu *Despre primul fundament al deosebirii dintre direcţiile spaţiului*, din 1768. Tema lui este spaţiul, care l-a preocupat pe Kant de la început şi a cărui înţelegere are consecinţe decisive asupra întregii sale filosofii. În concepţia despre spaţiu, el a oscilat între punctul de vedere al lui Leibniz, după care spaţiul este o relaţie ce decurge din coexistenţa monadelor, aşa cum e percepută aceasta de subiect, şi punctul de vedere al lui Newton, potrivit căruia spaţiul este o realitate absolută, o condiţie de existenţă a corpurilor, independentă de subiect. Cele două concepţii – concepţia relaţionistă leibniziană şi concepţia substanţialistă newtoniană – continuau să se înfrunte în gîndirea ştiinţifică şi filosofică a timpului.

Studiul în discuţie este important pentru că ne arată trecerea lui Kant de la punctul de vedere relaţionist la cel substanţialist, argumentul decisiv fiind aşa-numitul argument al perechilor incongruente, adică al deosebirii dintre părţile simetrice (mîna dreaptă şi mîna stîngă, obiectul şi imaginea sa în oglindă). Situaţiile acestea – faptul că cele două părţi sînt în aproape toate privinţele

[25] *Ibid.*, p. 386.

identice, fără a se putea totuşi suprapune, cum ne-o dovedeşte împrejurarea că mănuşa de la mîna dreaptă nu se potriveşte la mîna stîngă – ne arată că spaţiul pe care-l ocupă acele părţi este proprietatea reală ce le deosebeşte şi că, deci, în general, spaţiul este o realitate absolută.

*Concepţia specific kantiană* despre spaţiu, căruia i se va alătura timpul, va rezulta dintr-o valorizare diferenţiată şi constructivă a ambelor teorii. Noua concepţie va fi expusă pentru prima dată în disertaţia inaugurală din 1770, cu care începe, după opinia majorităţii comentatorilor, perioada critică.

## 3. Disertaţia inaugurală şi rolul ei în gîndirea lui Kant

Prin disertaţia latină cu titlul *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, susţinută în vara anului 1770 şi publicată curînd după aceea, Kant îşi inaugura, aşa cum am mai spus, activitatea de profesor de logică şi metafizică la Universitatea din Königsberg. Această lucrare, numită pe scurt „disertaţia inaugurală" sau „disertaţia din 1770", este „o primă expunere a criticismului"[26]. Ea nu poate fi înţeleasă decît în contextul preocupărilor din acei ani şi îndeosebi din anul precedent (1769), despre care filosoful ne spune că i-a dăruit „o mare lumină". Să vedem despre ce este vorba.

### 3.1. „Marea lumină" din 1769

O însemnare manuscrisă, tipărită în volumul 18 al marii ediţii a Academiei de Ştiinţe din Berlin, conţine aceste cuvinte misterioase: „Das Jahr 69 gab mir grosses Licht" („Anul '69 mi-a dăruit mare lumină").

Însemnările de acest fel, dintre care unele au o importanţă decisivă pentru înţelegerea evoluţiei gîndirii lui Kant, prezintă inconvenientul major că nu sînt datate şi nu se poate, prin urmare,

[26] H.-J. de Vleeschauwer, *op. cit.*, p. 57.

stabili decît în mod aproximativ momentul în care filosoful a formulat ideea sau aprecierea respectivă. Un alt inconvenient, nu mai puțin grav, decurge din caracterul lor eliptic. Așa cum stau lucrurile și cu propoziția adineaori citată, ele rămîn adesea enigmatice. Citînd cuvintele „Anul 69 mi-a dăruit mare lumină", am *vrea să știm în ce a constat această lumină și ce efecte a avut ea* asupra gîndirii filosofului. Opiniile comentatorilor sînt, în această privință, împărțite. Cel mai bine ar fi însă, înainte de orice altceva, să studiem contextul apropiat al propoziției ce ne interesează, adică să examinăm întreaga *Reflexio* care, în ediția Academiei, poartă numărul 5037. Însemnarea sună astfel: „Dacă reușesc doar atît, și anume să mă conving că elaborarea acestei științe ar trebui întreruptă pînă a fost înțeles acest punct, atunci această scriere și-a atins scopul. La început vedeam această teorie (*Lehrbegriff*) ca prin ceață (*wie in einer Dämmerung*). Am încercat cu toată seriozitatea să dovedesc anumite propoziții și contrariul lor, nu pentru a edifica o doctrină a îndoielii, ci, întrucît bănuiam o iluzie a intelectului, să descopăr unde se află ea. Anul 69 mi-a dăruit mare lumină"[27]. Se presupune că nota datează din perioada disertației inaugurale, așa încît „scrierea" la care se face referință ar fi tocmai aceasta.

Dacă ne oprim acum la ceea ce este clar în însemnarea lui Kant, lăsînd la o parte ceea ce rămîne ireductibil obscur, putem reține că noua sa teorie, care nu poate fi alta decît filosofia critică, a fost la început abia întrezărită, că filosoful s-a exersat în a dovedi propoziții opuse, ce-l făceau să bănuiască existența unei iluzii a gîndirii, și că a vrut să descopere de unde provenea această iluzie. Aceste propoziții contradictorii, care sînt, aparent, îndreptățite în mod egal, se numesc la Kant „antinomii". Însemnarea noastră ne-ar spune atunci că originea criticismului se află tocmai în

[27] Textul german sună astfel: „Wenn ich nur so viei erreiche dass ich überzeuge, man müsse die Bearbeitung dieser Wissenschaft so lange aussetzen, bis man diesen Punkt ausgemacht hat, so hat diese Schrift ihren Zweck erreicht. Ich sahe anfenglich diesen Lehrbegriff wie în einer Dämmerung. Ich versuchte es gantz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäcke. Das Jahr 69 gab mir grosses Licht". (Cf. Vleeschauwer, p. 57.)

antinomii sau, mai exact, în descoperirea antinomiilor. Dar nu putem stabili mai precis dacă „marea lumină" a constat în însăşi această descoperire sau în găsirea metodei de a le rezolva. Mai probabilă este prima ipoteză. În orice caz, naşterea filosofiei critice este indisolubil legată de antinomii.

Aceasta interpretare este confirmată în mod decisiv – după cum a arătat Vleeschauwer – de o mărturisire tîrzie a lui Kant, dintr-o scrisoare către Garve din 1798. Aici, Kant spune: „Nu cercetarea existenţei lui Dumnezeu, a nemuririi etc. a fost punctul de la care am plecat, ci antinomia raţiunii pure"[28].

Dacă punctul de plecare a fost antinomia raţiunii pure, ne întrebăm despre ce antinomie putea fi vorba în 1769. *Critica raţiunii pure* împarte antinomiile în două clase: matematice şi dinamice. Cele dintîi sînt antinomii ale spaţiului şi timpului, iar cele din a doua clasă, ale libertăţii şi necesităţii. În acel moment, singurele antinomii care puteau fi avute în vedere de Kant erau cele din prima clasă. Căci „Tetrahotomia categorială care comandă distribuţia antinomiilor nu exista încă" (Vleeschauwer, p. 58).

Antinomiile spaţiului şi, în primul rînd, contradicţia dintre divizibilitatea infinită a spaţiului şi alcătuirea substanţelor care-l umplu din elemente simple, indivizibile (atomii sau monadele) nu puteau apărea decît pe fondul concepţiei despre caracterul absolut al spaţiului. Cîtă vreme Kant înclinase către concepţia leibniziană a relativităţii spaţiului, contradicţiile lăuntrice ale acestuia n-aveau de ce să-l tulbure. Dar adoptarea, în articolul din 1768 despre deosebirea dintre direcţiile spaţiului, a punctului de vedere

[28] Textul german complet este următorul: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit, etc. ist der Punkt gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der reinen Vernunft: «Die Welt hat einen Anfang –: sie hat keinen Anfang, usw. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit»; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben" (*An Christian Garve* (1798), în Immanuel Kant, *Werke* (Cassirer), X, p. 352). De notat că, la fel ca în *Prolegomene*, fără a-l mai invoca însă de data aceasta pe Hume, antinomiile sînt cele care, după propria-i mărturie, l-au trezit pe Kant din somnul dogmatic şi l-au condus la critica raţiunii.

newtonian al spațiului absolut l-a făcut să sesizeze imediat aceste contradicții.

Antinomiile și, o dată cu ele, criticismul însuși, ca mod specific de a le tematiza, nu puteau, prin urmare, să apară înainte de momentul respectiv. Dar noua concepție despre spațiu genera și alte dificultăți. Conform articolului consacrat spațiului, acesta este absolut, substanțial, dar totodată concret și unic, avînd deci caracterul unei intuiții. Or, aceste însușiri erau incompatibile; mai exact, sînt incompatibile *realitatea* spațiului, adică existența lui independentă de mintea noastră, pe care o presupune caracterul său absolut, pe de o parte, și *intuitivitatea* lui, existența lui ca intuiție a minții noastre, pe de altă parte. Depășirea dificultății astfel apărute presupunea o anumită revenire la Leibniz și la concepția lui despre dependența ideii de spațiu de intelectul nostru.

Revenirea la Leibniz se impunea și din alte motive. Lucrarea epistemologică cea mai importantă a lui Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman*, este o lucrare postumă. Ea a fost publicată abia în 1767 și numai din acest an a putut fi citită de Kant, care a avut astfel posibilitatea să cunoască adevărata concepție gnoseologică a lui Leibniz. În privința spațiului, *Noile eseuri* prezentau următoarea concepție: spațiul e o idee pură a intelectului, a cărei origine este intelectul însuși, care construiește acest concept în momentul percepției sensibile. Această concepție n-a fost acceptată de Kant (căci, pentru el, spațiul nu e un concept intelectual), și totuși, ceva din ea a fost reținut: idealitatea spațiului, dependența lui de subiectul cunoscător. Ar fi, poate, mai corect să spunem că, în lucrarea lui Leibniz, Kant a găsit o sugestie: sugestia căii de urmat în cercetarea spațiului. Așadar, nu soluția problemei, ci calea către ea.

Însă lucrarea lui Leibniz a avut și alte efecte, într-un plan mai general, asupra gîndirii lui Kant. Leibniz introducea aici o concepție epistemologică nouă, concepția inneității virtuale, care, spre deosebire de teoria ideilor înnăscute a lui Descartes, considera că noi nu avem idei înnăscute, ci numai capacitatea de a le forma, iar această virtualitate se actualizează în experiență. Teoria raționalistă a cunoașterii devenea astfel mai suplă și mai rafinată, capabilă să respingă obiecțiile empirismului. Legile funcționale ale intelectului

nu provin din experiență; ele sînt a priori, dar se actualizează, devin active, în contact cu materia cognitivă pe care o oferă experiența.

Deosebirea dintre conținuturile cognitive provenite din experiență și legile funcționale ale intelectului, care sînt a priori, prefigurează o distincție gnoseologică hotărîtoare la Kant, aceea dintre *materia* și *forma* cunoștinței. Deosebirea dintre materie și formă provine, desigur, de la Aristotel. Ea a fost deja transpusă în teoria cunoașterii, înaintea lui Kant, de matematicianul și filosoful german Lambert, cu care Kant a corespondat vreme îndelungată. Pentru soluționarea problemei care îl interesa, aceea a spațiului, ideea de formă și deosebirea dintre formă și materie vor avea, cum urmează să vedem, un rol hotărîtor.

Acestea par să fie, cel puțin într-o măsură, explicațiile „marii lumini" din 1769, cu ajutorul cărora putem înțelege mai bine și ideile disertației inaugurale din anul următor.

## 3.2. Conceptul de lume

Dacă am judeca după titlu și chiar după anumite aspecte ale conținutului, am putea spune că noțiunile centrale ale disertației sînt acelea de *mundus sensibilis* („lume sensibilă") și *mundus intelligibilis* („lume inteligibilă"). S-a remarcat de multă vreme că aceste noțiuni au o origine *platoniciană*; ar fi poate mai potrivit să spunem că ele provin din interpretarea tradițională a platonismului, așa cum s-a impus ea prin *neoplatonism*. De aici, unii cercetători (Max Wundt ș.a.) au tras concluzia că rolul decisiv în geneza criticismului revine influenței platoniciene. Chiar și Mircea Florian, care nu acceptă această concluzie, se crede îndreptățit să afirme că „Un criticism nesusținut de ontologia platoniciană se refuză oricărei înțelegeri istorice"[29]. De altfel, numele lui Platon apare de două ori în lucrare[30], deși Kant se delimitează critic de anumite idei

[29] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 50.

[30] Vezi I. Kant, *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, trad. rom. Constantin Noica, Tipografia Bucovina, București, 1936, pp. 90 și 113. Referințele se vor raporta, în general, la această traducere, pe alocuri modernizată. Trimiterile la textul latin sînt după ediția Cassirer, vol. II, pp. 401-436.

platoniciene şi neoplatoniciene (vezi critica ideii de suflet al lumii, p. 106).

Dihotomia lumii sensibile şi a lumii inteligibile este precedată de o discuţie a conceptului de lume în general, ceea ce întăreşte impresia cu privire la orientarea metafizică a lucrării. *Lumea* este, după Kant, un concept ultim, unul dintre acei termeni de care – cum spune atît de sugestiv filosoful – mintea are nevoie ca „să se odihnească" (p. 80). Ca şi conceptul de element – opus şi, totodată, corelativ –, conceptul de lume este definit, aş spune *more geometrico*, prin *operaţia* care îl produce. Dacă elementul este termenul final ce încheie analiza unui compus substanţial, lumea este termenul ultim al sintezei întregului din părţile sale. În ambele cazuri, avem de-a face cu termeni *ultimi*: căci elementul e partea care – cum spune Kant – nu mai este ea însăşi întreg (adică partea indecompozabilă), iar lumea e întregul care nu mai este el însuşi parte, adică întregul care nu mai aparţine, ca parte, altui întreg supraordonat.

Întreaga discuţie ne atrage atenţia asupra *operaţiilor* prin care sînt definite cele două concepte, *analiza* şi *sinteza*. Dată fiind însemnătatea decisivă a acestora în filosofia critică, să ne oprim puţin asupra lor. Kant arată că cei doi termeni au un sens dublu: anume, *sinteza* este fie *calitativă*, şi atunci desemnează un *progres* în seria lucrurilor *subordonate*, de la cauză la cauzat, fie *cantitativă*, caz în care desemnează un *progres* în seria celor *coordonate*, de la o parte dată, prin adăugarea celorlalte părţi, pînă la tot. În mod asemănător, *analiza*, în sens *calitativ*, este *regresul* de la cauzat la cauză (sau, cum formulează alteori Kant, de la condiţionat la condiţie), iar în sens *cantitativ*, este *regresul* de la tot la părţile acestuia, pînă la elemente[31]. Kant precizează că atît sinteza, cît şi analiza sînt luate în disertaţie în cel de-al doilea sens. Aşadar, analiza şi sinteza care produc conceptele de *element* şi *lume* sînt *cantitative*.

Conceptul de lume, care îl interesează în cel mai înalt grad pe Kant, poate fi reprezentat în două feluri: el poate fi *gîndit* prin ideea de compunere (sintcză) a întregului din părţi date, situaţie în care rămînem în plan strict intelectual, sau poate fi reprezentat în *planul*

[31] *Ibid.*, p. 78, nota.

*intuiției*, ca rezultat al adăugării *succesive* a unei părți la alta. În acest al doilea caz, sinteza presupune *timpul* și se supune astfel legilor sensibilității.

Pentru ca reprezentarea intuitivă a conceptului de lume, ca și cea a conceptului corelativ de element, obținut prin analiză, să fie posibilă, *timpul* în care se realizează sinteza (analiza) trebuie să fie *finit* și *determinabil*. Or, tocmai aici apar dificultățile. Căci, în cazul unei cantități *continue*, analiza, adică regresul de la întreg la părți, precum și, în cazul *infinitului*, sinteza, adică progresul de la părți la întreg, nu au capăt, adică sînt *nelimitate*. De unde rezultă că în aceste situații nu sînt posibile nici o analiză și nici o sinteză *completă* și, astfel, nu e posibilă reprezentarea adecvată a conceptelor respective în plan intuitiv. Dacă, de aici, unii savanți ai vremii au tras concluzia că noțiunile de *infinit* și *continuu* trebuie eliminate din știință și filosofie, Kant arată că *nereprezentabilul* nu e totuna cu *imposibilul* și că, din faptul că reprezentarea intuitivă a acestor concepte este cu neputință, nu decurge nicidecum că ele sînt lipsite de temei. Încă de pe acum, Kant atrage atenția asupra deosebirii dintre sensibilitate și intelect, care explică de ce ideile intelectului nu pot fi întotdeauna transpuse în plan intuitiv. Problema, discutată aici oarecum în trecere, dar la care Kant va reveni în ultimul capitol, consacrat metodei metafizicii, este în fond aceea a *antinomiilor*, despre care spuneam, la începutul acestui capitol, că a fost descoperită tocmai în acei ani. Iar soluția lui Kant este deosebirea riguroasă între cele două facultăți și, în general, între sensibil și inteligibil.

Expunerea conceptului de lume continuă cu prezentarea „punctelor de care trebuie să ținem seama în definiția lumii" (p. 80), deci a notelor caracteristice sau a principiilor ei: *materia*, adică părțile (substanțele) care o compun; *forma*, care constă în „coordonarea substanțelor", adică în modalitatea prin care se realizează conexiunea lor; și *universalitatea* (*universitas*), adică „totalitatea absolută a părților componente (*compartium*)".

## 3.3. Teoria sensibilității

Dacă analiza de pînă acum a conceptului general de lume și dihotomia pe care o prefațează, aceea a *lumii sensibile* și a *lumii*

*inteligibile*, par să se înscrie, cel puțin în linii mari, într-o perspectivă metafizică tradițională, schimbarea nu întîrzie, totuși, să se producă. Căci cele două lumi nu sînt definite prin anumite caracteristici ontologice intrinseci, ci prin facultățile de cunoaștere de care depind: *sensibilitatea* și *intelectul* (*rațiunea*). Așa încît, centrul de greutate al cercetării se deplasează rapid de la ceea ce părea să fie o abordare ontologică de tip tradițional către o abordare epistemologică. Această deplasare este specifică filosofiei critice, iar prezența ei aici ne permite să înțelegem deja că lucrarea pe care o analizăm este cea dintîi expresie a criticismului.

Dar criticismul nu este prezent numai în această formă, oarecum implicită. El este prezent și în mod explicit, atunci cînd Kant, definind metafizica în stil baumgartian, ca „filosofia care cuprinde *primele principii* ale întrebuințării *intelectului pur*" (p. 88), adaugă imediat că ea are nevoie de o *știință pregătitoare* (*scientia propaedeutica*)[32], care este, deși Kant nu folosește încă termenul, critica însăși. Știința pregătitoare (critica), pe care o ilustrează disertația, are ca obiect principal „deosebirea dintre cunoașterea senzitivă și cea intelectuală".

Ideea de bază a lui Kant, ce va rămîne un bun cîștigat al filosofiei critice, este aceea a deosebirii radicale și ireductibile dintre sensibilitate și intelect. În opoziție explicită cu raționalismul leibnizo-wolffian, care considera că deosebirea dintre ele este numai una de grad sau *logică*, senzitivul fiind o cunoaștere confuză, în timp ce intelectivul ar fi o cunoaștere distinctă, Kant argumentează că deosebirea este de esență sau de natură. Căci cunoștințele senzitive pot fi foarte clare, iar cele intelective, foarte confuze, cum ne arată, pe de o parte, geometria, iar pe de altă parte, metafizica. Deci nu gradul de claritate sau de confuzie le deosebește. Deosebirea este dată de natura specifică a celor două facultăți de cunoaștere.

Sensibilitatea e capacitatea subiectului de a fi afectat de obiecte, este *receptivitatea* cognitivă a acestuia. Intelectul e facultatea subiectului de a-și forma reprezentări despre obiecte chiar și atunci cînd ele nu afectează simțurile. Sensibilitatea înfățișează

[32] *Ibid.*, pp. 88, 121; în textul latin, pp. 411, 435.

lucrurile *aşa cum ne apar* ele, ca *fenomene*, în timp ce intelectul sau raţiunea ni le înfăţişează *aşa cum sînt*, ca *noumene* (obiecte ale gîndirii).

Ne-am fi aşteptat ca, din caracterizarea sensibilităţii ca receptivitate cognitivă a subiectului, Kant să tragă concluzia adecvării ei la obiect, a capacităţii sale de a ne înfăţişa obiectul aşa cum este el. Împreună cu întreaga tradiţie raţionalistă, Kant neagă însă accesul cunoaşterii sensibile la esenţa lucrurilor: ea ne relevă lucrurile nu aşa cum sînt, ci aşa cum ne apar. La un moment dat, Kant foloseşte chiar termenul *aparenţă*, identificînd pur şi simplu fenomenul cu aparenţa. Abia mai tîrziu, la a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure*, el va face deosebirea cuvenită între ele, dîndu-şi seama că, dacă vrea să asigure *adevărul* cunoaşterii fenomenale, ceea ce îl preocupă deja, trebuie să stabilească precis această distincţie.

Dar Kant continuă să creadă, împreună, iarăşi, cu tradiţia filosofică raţionalistă, că, dacă sensibilitatea nu are acces la lucrurile însele, intelectul, eliberat de barierele senzoriale, ar avea acces şi că, deci, el ar putea cunoaşte realitatea aşa cum este. Cunoaşterea intelectuală ne-ar reda lucrurile nu aşa cum îi apar ele sensibilităţii, deci ca *fenomene*, ci ca obiecte ale gîndirii, aşadar ca *noumene*.

Acest optimism gnoseologic, într-adevăr neaşteptat, dacă ne amintim de scepticismul manifestat în *Visurile unui vizionar*, a fost apreciat de comentatori ca o revenire bruscă la poziţiile dogmatice iniţiale. Ne aflăm deci în situaţia paradoxală că lucrarea care iniţiază perspectiva critică revine oarecum compensator, parcă spre a contrabalansa îndrăzneala acestei noi perspective, la vechiul punct de vedere optimist al raţionalismului dogmatic. Desigur, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că disertaţia este un moment al unei evoluţii şi că, mai tîrziu, Kant va renunţa definitiv la reziduurile dogmatice.

Dacă teoria intelectului poartă încă pecetea vechiului mod de gîndire, în schimb, analiza sensibilităţii în disertaţie este aproape în întregime conformă noii concepţii critice şi va fi reluată, într-o altă redactare, desigur, în *Estetica transcendentală*. Kant deosebeşte *materia* şi *forma* reprezentărilor sensibile şi arată că, dacă materia

este senzația și, deci, presupune prezența obiectului, forma provine din sensibilitatea însăși. El descoperă, de asemenea, că principiile formei cunoștinței sensibile și ale lumii fenomenale înseși sînt spațiul și timpul. Spațiul și timpul sînt intuiții pure, originare, ce provin din sensibilitatea noastră, iar nu de la lucrurile însele. Deși Kant nu folosește încă în disertație termenul *a priori* în sensul epistemologic precis, pe care-l va primi în *Critica rațiunii pure*, putem spune că teoria aprioristă a spațiului și timpului este, în ceea ce are ea esențial, elaborată în această lucrare. Prin ea, Kant depășește opoziția dintre substanțialismul newtonian și relaționismul leibnizian, în orizontul cărora se mișcase pînă atunci.

În analiza spațiului și timpului – care sînt enumerate în această ordine, dar analizate în ordine inversă, începînd cu timpul – , accentul cade pe argumentarea caracterului lor de *intuiții pure*. Ele nu provin din percepția sensibilă, căci orice percepție le presupune și este condiționată de ele. Pe de altă parte, ele sînt reprezentări *particulare*: atît spațiul, cît și timpul sînt unice, diferitele spații și timpuri concrete fiind delimitări ale spațiului și timpului unic. Întrucît reprezentarea ce are un singur obiect nu poate fi un concept general, ci o intuiție, rezultă că spațiul și timpul originar sînt intuiții, iar nu concepte. Această linie de argumentare va fi păstrată în *Critica rațiunii pure*, unde se va face distincția între „expunerea metafizică" și „expunerea transcendentală" a conceptelor de spațiu și timp (chiar dacă ea nu va fi întotdeauna respectată), iar argumentele vor fi mai bine organizate.

Dependența lor de subiect, și nu de lucrurile însele, ridică problema dacă reprezentările de spațiu și timp sînt înnăscute sau dobîndite. Deși, la un moment dat, referindu-se la forma cunoștinței sensibile, afirmase că aceasta depinde de anumite „legi statornice și *înnăscute*" (p. 85, subl. ns.), Kant își precizează ulterior punctul de vedere după care aceste reprezentări nu sînt, propriu-vorbind, înnăscute, ci dobîndite. Apriorismul kantian nu e o nouă variantă a teoriei cartesiene a ideilor înnăscute. Am putea spune că teoria leibniziană a *inneității virtuale* din *Nouveaux Essais* este termenul mediu care leagă și totodată separă inneismul cartesian de apriorismul kantian.

## 3.4. Teoria intelectului

Dacă în analiza sensibilității gîndirea critică a lui Kant a cucerit poziții ce pot fi socotite definitive, în cercetarea intelectului, el este încă dependent de metafizica raționalistă tradițională. Dar și aici apar anumite idei care prefigurează pozițiile critice de mai tîrziu. Este vorba, înainte de toate, de ireductibilitatea cunoștinței intelectuale la cea senzitivă. Ireductibilitatea decurge din caracterul *conceptual* al cunoștinței intelectuale, radical diferit de caracterul *intuitiv* al cunoștinței senzitive. Întrucît intuiția este reprezentarea unui obiect particular, ea presupune atît prezența obiectului, adică presupune ca obiectul să-i fie *dat*, cît și receptivitatea minții noastre față de el, adică sensibilitatea însăși. De aceea, intuițiile noastre sînt întotdeauna sensibile, și nu intelectuale. Noi, oamenii, nu putem avea decît astfel de intuiții. Numai intuiția divină, ce creează lucrurile în însuși actul cunoașterii lor și, deci, nu este supusă condiției receptivității, ca intuiția umană, poate fi o intuiție intelectuală.

Dar deosebirea nu se oprește aici. Kant distinge două moduri de întrebuințare a intelectului, pe care le numește întrebuințarea *logică* (*usus logicus*) și întrebuințarea *reală* (*usus realis*)[33]. În cea dintîi, intelectul *subordonează* conceptele unele altora, în funcție de gradul de generalitate, indiferent de proveniența lor. În cea de-a doua, el *creează* anumite concepte, fie de lucruri, fie de raporturi; aceste concepte, scrie Kant, sînt „date prin însăși firea intelectului, nefiind abstrase din vreo întrebuințare anumită a simțurilor și fără a cuprinde vreo formă de cunoaștere senzitivă ca atare"[34]. Folosirea logică este comună tuturor științelor; cea reală, însă, nu.

De cea mai mare importanță este observația că întrebuințarea logică se poate exercita asupra unor reprezentări (cunoștințe) sensibile, fără ca prin aceasta ele să-și piardă caracterul sensibil, care le este propriu, și să se transforme în reprezentări (cunoștințe) intelectuale. Caracterul unei cunoștințe este determinat de originea ei, care nu se modifică în urma întrebuințării logice a intelectului. Așa se face că principiile geometriei rămîn sensibile, iar cele ale metafizicii, intelectuale.

---

[33] *Ibid.*, p. 86; în textul latin, p. 409.
[34] *Ibid.*, p. 87.

Conceptele proprii ale intelectului, acelea care am văzut că provin din întrebuințarea lui reală, sînt întrutotul diferite de cele care își au originea în sensibilitate. Kant le numește deocamdată „idei pure", pentru a le deosebi atît de conceptele ce-și au originea în formele sensibilității, cum sînt acelea ale geometriei, care provin din intuiția spațiului, cît și de conceptele empirice, adică de conceptele provenite din experiență.

Intelectului, ca facultate specifică de cunoaștere, ireductibilă la sensibilitate, îi corespunde o „lume" specifică, lumea inteligibilă. Aceasta este lumea substanțelor, a realităților noumenale, ce are ea însăși o formă, ca și lumea fenomenală. Dacă principiile formei acesteia din urmă sînt spațiul și timpul, conexiunea și unitatea, adică forma lumii inteligibile, ele însele au nevoie de un principiu explicativ. Acest principiu este Dumnezeu, cauza primă și unică, creatorul și totodată arhitectul lumii. El susține deopotrivă lumea fenomenală și mintea care o percepe; iar spațiul și timpul care explică lumea fenomenală, fără a se putea explica pe ele însele, dobîndesc acum explicația cuvenită, prin omniprezența și eternitatea lui Dumnezeu. Kant își dă seama, desigur, că prin aceste idei depășește „limitele siguranței apodictice care se cuvine metafizicii" și notează: „De fapt, mi se pare mai înțelept să ne mărginim la cunoștințele ce ne sînt date prin mediocritatea intelectului nostru, decît să înaintăm în înaltul cercetărilor mistice de acest soi – precum a făcut Malebranche – ale cărui afirmații nu se îndepărtează decît puțin de cele ce sînt înfățișate aici: afirmația anume că *intuim toate lucrurile în Dumnezeu*"[35].

## 3.5. Metoda metafizicii

Capitolul final, al cincilea, al lucrării, se ocupă de o problemă care l-a preocupat mereu pe Kant și care este strîns legată de problema fundamentală a întregii sale gîndiri, posibilitatea metafizicii: problema *metodei* în metafizică. Dacă în științele ce-și iau principiile din intuiție – fie din intuiția pură, ca matematica, fie din intuiția sensibilă, ca știința naturii –, „practica dă metoda", adică mai întîi se constituie știința respectivă și abia apoi metoda ei, în

[35] *ibid.*, p. 109 (subl. lui Kant).

filosofia pură, şi în primul rînd în metafizică, lucrurile se petrec invers: „metoda premerge oricărei ştiinţe". Căci, dacă în primul caz întrebuinţarea intelectului este numai logică, în metafizică, unde conceptele şi principiile provin din intelectul pur, avem de-a face cu o întrebuinţare reală a acestuia. Din păcate, însă, această particularitate a metafizicii a fost neglijată, iar preocuparea pentru metoda sa specifică a fost abandonată. Aşa se explică – după Kant – eşecul de pînă acum în acest domeniu, munca de Sisif a metafizicienilor, care n-au reuşit să înainteze nici măcar cu un pas. Preocuparea pentru metodă este, la Kant, strîns legată de ideea critică însăşi. Este, în fond, unul dintre aspectele esenţiale ale „ştiinţei propedeutice" despre care a fost vorba mai înainte.

Fără să putem intra în detalii, reţinem că nucleul metodei metafizicii constă – după Kant – în a evita amestecul cunoştinţei intelectuale cu cea senzitivă, în a păstra cu grijă deosebirea dintre ele. Amestecul se produce atunci cînd, în judecată, unui concept intelectual luat ca subiect i se atribuie un predicat senzitiv, ca în axioma: „tot ce există se află undeva", în care conceptului intelectual de existenţă i se atribuie un predicat spaţial. Eroarea constă în aceea că unor concepte intelectuale *obiective*, care desemnează lucruri reale, li se atribuie predicate *subiective*, ce privesc numai cunoaşterea sensibilă. Kant numeşte erorile de acest fel *vicii metafizice de subrepţie* şi se ocupă apoi de clasificarea „axiomelor subreptice" care provin din ele. Important aici este că evitarea acestor erori, care stau la baza zadarniceior şi inutilelor dispute metafizice, se poate face prin păstrarea clară a deosebirii dintre cunoştinţa intelectuală şi cea senzitivă, care este, cum am văzut, ideea conducătoare a întregii lucrări.

În rezumat, disertaţia din 1770 e prima expunere, parţială şi imperfectă, a filosofiei critice. Deşi nu utilizează încă termenul, ideea critică este deja prezentă în gîndirea lui Kant, iar aplicarea acesteia la analiza sensibilităţii se apropie de nivelul *Criticii raţiunii pure*. În schimb, analiza intelectului este încă departe de acesta. Deşi Kant deosebeşte deja conceptele ce provin din intelectul însuşi („ideile pure") de conceptele empirice, îi lipseşte încă ideea „deducerii" lor, în dubla ei modalitate, de „deducţie metafizică" şi de „deducţie transcendentală". În analiza intelectului şi mai cu

seamă în ideea valabilității nelimitate a conceptelor acestuia, adică a capacității lor de a accede la lucrurile însele, la realitatea noumenală, se manifestă balastul dogmatic de care filosoful n-a reușit încă să se elibereze. De asemenea, lipsește din disertație ideea deosebirii dintre intelect și rațiune și întreaga deducție a ideilor din *Dialectica transcendentală*. Ar fi însă fastidioasă și inutilă enumerarea tuturor deosebirilor dintre disertație și lucrarea fundamentală a lui Kant. Abia prin cercetarea acesteia din urmă vor putea deveni limpezi deosebirile și, astfel, se va putea înțelege de ce Kant a avut nevoie de încă unsprezece ani de meditație intensă pentru a-și definitiva ideile. Disertația din 1770 este o piatră de hotar și un jalon important pe un drum care nu s-a încheiat, ba chiar, într-un anumit sens, abia începe.

Kant era nemulțumit de unele părți ale *Disertației*, în special de capitolul 3. El credea că, printr-o reelaborare rapidă a acestora și prin adăugarea „cîtorva idei", va putea să dea, în sfîrșit, noua filosofie pe care o aștepta de la el publicul cultivat din Germania. În această muncă, s-a adîncit însă într-un proces de gîndire care a durat mai bine de un deceniu. Corespondența ne înfățișează amînarea repetată a lucrării, pînă la apariția ei în primăvara anului 1781.

## 4. Filosofia teoretică

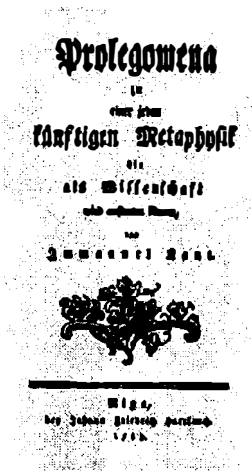
Perioada critică ce începe în 1770, o dată cu disertația inaugurală, este aceea în care Kant își elaborează, după îndelungi căutări, concepția filosofică proprie, expusă în mod sistematic în cele trei *Critici*, în primul rînd în *Critica rațiunii pure*. Cei unsprezece ani care despart această lucrare de disertația inaugurală au fost ani de meditații intense, în care ideea critică a fost elaborată și aplicată în domeniul filosofiei teoretice, pregătind totodată celelalte aplicații ale sale. La sfîrșitul acestui interval, în patru-cinci luni, filosoful așterne pe hîrtie „oarecum în grabă" (*gleichsam im Fluge*)[36], cum singur mărturisește, rodul acelor meditații, neglijînd

[36] I. Kant, *Werke* (Cassirer), Berlin, 1922, vol. IX, p. 23 (scrisoarea către Moses Mendelssohn din 16 august 1783).

într-o anumită măsură forma lucrării şi claritatea expunerii. Ceea ce l-a preocupat a fost nu eleganţa formei, ci exactitatea conţinutului. În prefaţa primei ediţii a *Criticii*, el distinge, de altfel, claritatea discursivă (logică) şi claritatea intuitivă (estetică), afirmînd că s-a îngrijit îndeajuns de cea dintîi, dar n-a putut satisface exigenţa legitimă, chiar dacă nu tot atît de strictă, a celei din urmă. De aici provin în parte dificultăţile cu care au fost şi continuă să fie confruntaţi şi astăzi cititorii lucrării. *Critica raţiunii pure* este şi va rămîne o lucrare dificilă, dar nu ininteligibilă. Iar comentariile, inclusiv cel de faţă, pot să-i sporească inteligibilitatea şi, în acest sens, să-l ajute pe cititor, dar nu-l pot scuti nicidecum de efortul propriu de înţelegere.

## 4.1. Principiul critic – criticism, dogmatism, scepticism

Punctul de plecare al cercetării kantiene în *Critica raţiunii pure* este problema posibilităţii metafizicii ca ştiinţă. Problema aceasta nu s-a născut abia acum, ea este, în alte forme, prezentă încă în perioada precritică şi va continua să-l preocupe pînă la sfîrşit pe filosof. Dar, în lucrarea pe care o analizăm, ea primeşte o formulare precisă, indicîndu-se totodată cu exactitate calea de urmat în vederea soluţionării ei.


Prolegomena
künftigen Metaphysik

Pentru a stabili dacă metafizica este posibilă ca ştiinţă, trebuie să analizăm facultăţile de cunoaştere ale spiritul uman. Numai pe această bază vom putea determina dacă ele sînt sau nu capabile să răspundă întrebărilor ultime asupra existenţei, pe care şi le pune metafizica. Ideea lui Kant este deci următoarea: înainte de a edifica un sistem metafizic, înainte de a căuta un răspuns la întrebările metafizicii, trebuie să cercetăm instrumentul cunoaşterii însuşi, adică facultăţile de cunoaştere de care dispune spiritul nostru. Cercetarea facultăţilor de cunoaştere, pentru a

stabili întinderea şi limitele lor şi a determina astfel dacă ele sînt sau nu capabile să răspundă întrebărilor metafizice, este numită de Kant *critică*, iar principiul care o promovează ca demers primordial al filosofiei, *principiu critic* sau *criticism*. Dată fiind însemnătatea metodologică esenţială a acestui principiu pentru întreaga filosofie kantiană, această filosofie a fost numită chiar de creatorul ei *filosofie critică* sau *criticism*, denumiri sub care ea este îndeobşte cunoscută în istoria filosofiei.

Kant opune criticismul său *dogmatismului*, pe de o parte, şi *scepticismului*, pe de altă parte. Dogmatismul este acel tip de filosofie care trece la elaborarea metafizicii fără să se fi întrebat mai întîi dacă mintea omenească este sau nu capabilă să răspundă întrebărilor metafizice. Dogmatismul e o concepţie precritică, naivă, ce procedează – după comparaţia sugerată de Kant – asemenea unui om care, vrînd să traverseze marea, se îmbarcă pe o corabie, fără să se fi asigurat în prealabil că ea îl poate duce la destinaţia propusă. În *Prolegomene*, Kant mărturiseşte că el însuşi a împărtăşit multă vreme această concepţie. Cel ce l-a trezit din „somnul dogmatic" a fost David Hume, prin critica unei idei de bază a cunoaşterii umane, ideea de *cauzalitate*. Legătura dintre cauză şi efect – a arătat Hume – nu are caracterul necesar ce i se atribuie de obicei. Noi percepem în experienţă o anumită succesiune a fenomenelor. Cînd două fenomene se succed mereu în aceeaşi ordine – deci, cînd succesiunea lor se repetă –, sîntem înclinaţi să afirmăm existenţa unei legături cauzale între ele: fenomenul antecedent este numit cauză, iar acela care urmează e numit efect. Dar nimic nu ne autorizează să facem afirmaţia că primul fenomen *îl produce* pe al doilea, că relaţia dintre ele are un caracter *necesar*. Experienţa ne permite să afirmăm doar succesiunea lor şi nimic mai mult. Ea nu poate întemeia ideea de necesitate. Ideea de cauzalitate este deci rezultatul unei deprinderi psihologice, al obişnuinţei, fără a-i putea găsi un temei obiectiv: asocierea repetată a două fenomene ne face ca, ori de cîte ori apare primul, să ne aşteptăm să apară şi al doilea şi să le considerăm ca legate cauzal.

Critica humeiană a ideii de cauzalitate a fost hotărîtoare pentru Kant. Deşi părerile comentatorilor sînt împărţite în privinţa momentului în care se situează şi a proporţiilor sale reale, influenţa

lui Hume nu poate fi în nici un caz neglijată sau subestimată, dacă vrem să înțelegem într-adevăr evoluția gîndirii lui Kant. El va generaliza problema pusă de Hume, va extinde analiza, de la conceptele de substanță și cauzalitate, singurele cercetate de filosoful scoțian, la toate conceptele fundamentale ale gîndirii umane. Dar Kant nu va împărtăși concluziile sceptice ale lui Hume. Criticismul nu se deosebește numai de dogmatism, ci și de *scepticism*. Deosebirea esențială de scepticism constă în recunoașterea necesității și obiectivității conceptelor gîndirii, al căror temei va fi căutat în altă parte decît în experiența senzorială – căci lecția sceptică, în ceea ce are ea valabil, va fi reținută de Kant.

Cum apreciem principiul critic al lui Kant? Criticismul kantian este, fără îndoială, una dintre cele mai importante tentative ale gîndirii umane de a lua cunoștință de puterea și de limitele sale. Prin acest principiu, Kant se alătură marilor filosofi ai omenirii, care au marcat – fiecare în felul său și în cadrele epocii în care i-a fost dat să se nască – momentele esențiale ale ascensiunii omului către o tot mai clară și mai lucidă conștiință de sine. Semnificația majoră a acestui principiu se dezvăluie, de asemenea, prin raportul său cu iluminismul, pus în evidență de Kant însuși: „Epoca (*Zeitalter*) noastră – scrie el – este adevărata epocă a criticii, căreia toate trebuie să i se supună"[37]. Iar în studiul *Was ist Aufklärung?* (1784), răspunzînd la întrebarea: „Ce este iluminismul?", el spune că „iluminismul este ieșirea omului din minorat", adică din starea în care nu se conduce după inteligența sa, ci se lasă condus de alții. „Sapere aude! Îndrăznește să te servești de inteligența ta *proprie* – aceasta este deci lozinca luminării."[38]

Legătura criticismului cu iluminismul este recunoscută de toți cercetătorii kantieni. „Filosofia critică – scria cunoscutul exeget kantian Alois Riehl – este o creație a epocii Luminilor (*Aufklärungszeit*)"[39]. Ea exprimă tendințele și aspirațiile acestei

[37] I. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere în limba română de N. Bagdasar și El. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 13, nota. (Traducere ușor modificată.)

[38] Idem, *Ideea unei istorii universale. Ce este luminarea?...*, traducere de T. Brăileanu, Casa Școalelor, 1943, p. 83.

[39] A. Riehl, *Philosophie der Gegenwart*, 3 Aufl., Teubner Verlag, Leipzig, 1908, p. 76.

epoci şi este, totodată, una dintre forţele sale spirituale cele mai importante. De aceea, legătura în discuţie trebuie explicată. Criticismul kantian este o asimilare, dar, în acelaşi timp, şi o depăşire a iluminismului. Iluminismul a întreprins, cum se ştie, critica valorilor tradiţionale, a instituţiilor şi ideilor moştenite. Baza acestei critici era *raţiunea*, tribunalul suprem în faţa căruia, cum s-a spus, tot ceea ce există trebuie să se legitimeze sau să piară. Dar acest tribunal este el însuşi infailibil? N-ar trebui cercetată legitimitatea lui, n-ar trebui analizate chiar pretenţiile raţiunii? Iluminiştii nu şi-au pus aceste întrebări. Şi le-a pus, în schimb, Kant. El supune criticii însăşi baza sau principiul criticii iluministe, adică raţiunea. În acest sens, critica raţiunii a lui Kant a fost apreciată ca o „autocritică a iluminismului", potrivit expresiei lui G. Rottgers.

Kant instituie astfel un nou palier reflexiv: raţiunea devine ea însăşi *obiect* al criticii. Aceasta nu înseamnă însă că ea încetează să mai fie *agentul* criticii sau *subiectul* ei. Survine aici o dedublare lăuntrică a raţiunii, răspunzătoare pentru faimoasa *ambiguitate* din chiar titlul *Criticii raţiunii pure*. Într-adevăr, ce înseamnă „critica raţiunii pure"? Critica *exercitată* de raţiunea pură (raţiunea = agent sau subiect al criticii), sau critica *îndreptată spre* raţiunea pură (raţiunea = obiect al criticii)? Dubla orientare a genetivului (*genetivus obiectivus* şi *genetivus subiectivus*) din sintagma care dă titlul lucrării favorizează ambiguitatea. Ne întrebăm atunci ce sens trebuie să i se dea titlului, cel „obiectiv" sau cel „subiectiv"? Răspunsul este că trebuie să i le atribuim pe amîndouă: căci raţiunea este şi *subiect*, dar şi *obiect* al criticii. Putem înţelege mai bine acum de ce Kant este un gînditor iluminist, dar şi un gînditor situat dincolo de iluminism, sau, mai simplu spus, de ce el asimilează şi depăşeşte iluminismul.

## 4.2. Criticism şi apriorism

Criticismul are mai multe consecinţe filosofice importante, dintre care vom reţine aici numai una, care este însă decisivă: *apriorismul*. Ce este apriorismul? Apriorismul este concepţia după care facultăţile noastre de cunoaştere sînt înzestrate, înaintea experienţei şi independent de ea, cu anumite forme sau structuri potrivit cărora ele receptează obiectele. *A priori* e un alt termen de

bază al filosofiei kantiene, alături de *critică*. *A priori* înseamnă, la Kant, ceea ce nu provine din experiență, ceea ce precede experiența și o face posibilă. Aici trebuie să facem o precizare importantă: anterioritatea în discuție nu este una *cronologică*, ci una *epistemologică*; formele a priori sînt anterioare experienței, în sensul că sînt condiții ale ei, condiții ce fac experiența posibilă; ele sînt anterioare experienței în sensul în care condiția este anterioară condiționatului. Așa cum am mai spus, apriorismul nu este o versiune nouă a inneismului, a teoriei ideilor înnăscute. El se situează în alt plan: nu în cel al originii psihologice, ci în cel al constituenților structurali ai cunoștințelor. Termenul opus lui *a priori* este *a posteriori*, care înseamnă ceea ce provine din experiență, ceea ce urmează experienței, așadar ceea ce este empiric.

Înțelegem mai bine apriorismul dacă îl situăm în contextul său istoric real. Kant a năzuit să depășească, în filosofia sa, opoziția celor două orientări gnoseologice fundamentale ale epocii moderne, empirismul și raționalismul. Empirismul, al cărui reprezentant principal a fost John Locke, a susținut că nu există *idei înnăscute*, că toate ideile provin din *experiență* – fie din experiența externă, adică din *senzație*, fie din experiența internă, adică din reflecție. De aceea, avem mai întîi „idei simple", iar apoi, pe baza acestora, „idei complexe", care însă nu depășesc niciodată nivelul experienței. Principiul empirismului, formulat încă din Antichitate, dar care a devenit celebru sub pana lui Locke, este următorul: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* („Nimic nu este în intelect, care să nu fi fost mai întîi în simțuri").

În opoziție cu empirismul, raționalismul modern, reprezentat de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz și Wolff, a susținut că singurele cunoștințe certe sînt cele oferite de rațiune. Numai rațiunea este capabilă să ne procure cunoștințe clare și distincte. Ea ar fi înzestrată cu o spontaneitate cognitivă proprie, datorită căreia poate ajunge la adevăr. Experiența ne oferă numai adevăruri *contingente*; adevărurile *necesare*, acele adevăruri care sînt valabile – cum spunea Leibniz – „în toate lumile posibile", singurele ce merită numele de adevăruri științifice, nu pot fi dobîndite decît prin rațiune. E adevărat – admite Leibniz – că în intelect nu se află nimic

care să nu fi fost mai întîi în simțuri, dar cu o excepție: *excipe intellectus ipse*, adică cu excepția intelectului însuși. Legile funcționale ale intelectului nu provin din simțuri, ci chiar din intelect. Ce-i drept, ele nu devin active decît în urma contactului empiric cu lucrurile. Prin teoria *inneității virtuale*, despre care am mai discutat, Leibniz izbutea să ocolească unele dificultăți ale teoriei raționaliste a cunoașterii și să evite obiecțiile empirismului. Devenea astfel posibilă reluarea principalei teze raționaliste, aceea că rațiunea nu se reduce la datele simțurilor, ci este sursa unor cunoștințe superioare, care nu pot fi derivate din cele senzoriale.

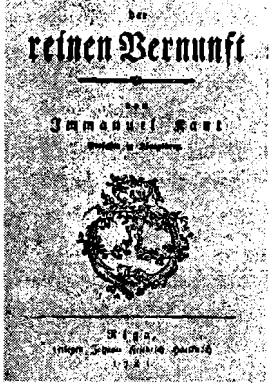
Kant încearcă, spuneam, să depășească opoziția dintre cele două teorii gnoseologice, iar apriorismul este rezultatul acestei depășiri, în fond, după el, ambele operează o reducție ilicită – fie reducerea senzorialului la rațional, în cazul raționalismului, fie reducerea rationalului la senzorial, în cazul empirismului. Amîndouă orientările neglijează aportul specific al fiecărei facultăți de cunoaștere. Este adevărat – concede el empiriștilor – că întreaga noastră cunoaștere *începe* cu experiența și că, din punct de vedere *cronologic*, nici o cunoștință nu precede experiența. Dar aceasta nu înseamnă că întreaga cunoaștere *provine din* experiență. Kant reia aici distincția din disertația inaugurală, dintre *materia* sau *conținutul* cunoștinței și *forma* acesteia. Materia provine din experiență și este, deci, *empirică* sau *a posteriori*. Forma, în schimb, provine din facultățile de cunoaștere însele, nu din experiență; ea este, așadar, *a priori*. Distincția în discuție este rezultatul analizei epistemologice, al criticii cunoștinței. Nu trebuie să ne închipuim că ar fi vorba despre două componente separate, exterioare una alteia și care s-ar alătura oarecum mecanic, pentru a forma cunoștința. În realitate, cunoștința este unitatea lor organică, inseparabilă; în planul cunoașterii reale, ele sînt legate indisolubil și nu există separat. Separarea și caracterizarea lor diferențiată se realizează într-un alt plan: în cel al reflecției asupra cunoașterii, în planul epistemologic sau critic.

Apriorismul a putut să pară multă vreme o ciudățenie, o bizarerie filosofică, alături de atîtea altele. Empirismul, ce părea să aibă cîștig de cauză o dată cu dezvoltarea vertiginoasă a științelor experimentale moderne, a respins întotdeauna ideea unei

predeterminări principiale a raportării cognitive a subiectului la obiect şi a conceput cunoaşterea ca un demers liniar de la obiect la subiect, ca o reflectare a obiectului în conştiinţa subiectului. Acesta este de altminteri şi punctul de vedere al simţului comun, al mult lăudatului bun simţ, pentru care cunoştinţele noastre nu pot fi altceva decît imagini ale lucrurilor. Astăzi, însă, se recunoaşte din ce în ce mai mult circularitatea demersului cognitiv şi se acceptă existenţa unui *a priori* relativ sau pragmatic. Este, astfel, reconfirmată validitatea nucleului raţional al apriorismului kantian.

## 4.3. Judecăţile analitice şi judecăţile sintetice

Kant îşi începe în *Critica raţiunii pure* demersul critic printr-o cercetare a judecăţilor, al cărei scop este să determine mai exact obiectul întregii sale investigaţii. Această analiză a judecăţilor pare, la prima vedere, complet străină de tema fundamentală a cercetării kantiene din *Critica raţiunii pure*, care este, cum am văzut, *posibilitatea metafizicii.* Trebuie să spunem că una dintre sursele dificultăţilor cu care sîntem confruntaţi în studiul lucrării principale a lui Kant este tocmai îmbinarea într-un demers unitar a unor teme şi probleme a căror legătură nu e întotdeauna evidentă. Kant nu este numai maestrul distincţiilor, al concilierilor prin delimitări de planuri şi de domenii, ci şi maestrul unor *moduri insolite* de a grupa problemele, care le schimbă uneori radical sensul, după cum modifică perspectiva în care se va căuta soluţia lor. Chiar din introducerea lucrării sîntem confruntaţi cu acest amestec, la prima vedere arbitrar, al unor teme logice, epistemologice şi metafizice. La o cercetare atentă, descoperim însă că, dincolo de aparenta lor eterogenitate, temele (problemele) respective au o unitate profundă, iar şansa de a le soluţiona sau trata corect depinde tocmai de luarea în considerare a acestei unităţi.




De aceea, trebuie de fiecare dată să ne îndreptăm efortul către înţelegerea logicii interne a acestei grupări neobişnuite

a problemelor. În cazul de față, vom vedea că problema generală a posibilității metafizicii va putea fi soluționată tocmai pe baza acestei clasificări a judecăților, care, cum spuneam, pare, la prima vedere, să nu aibă nici o legătură cu ea. Judecățile vor fi privite aici din perspectiva conținutului lor cognitiv, așa cum se manifestă el în raportul dintre subicct și predicat. Analiza va fi deci orientată epistemologic, iar nu formal-logic. Filosoful distinge, din punctul de vedere menționat, două tipuri de judecăți: judecățile *analitice* și judecățile *sintetice*. Prefigurată de Leibniz și Hume, anticipată de propriile sale cercetări din perioada precritică, prin distincția dintre metoda sintetică, proprie matematicii, și metoda analitică, proprie metafizicii, deosebirea precisă a acestor două tipuri de judecăți este făcută de Kant abia în *Critica rațiunii pure*.

Dar să vedem în ce constă deosebirea dintre ele. Judecățile analitice sînt acele judecăți al căror predicat este conținut – desigur, în mod confuz, neexplicit – în conceptul subiect, judecata nefăcînd altceva decît să expliciteze, prin analiză, conținutul conceptului subiect. După exemplul lui Kant, judecata „toate corpurile sînt întinse" este o judecată analitică. Căci predicatul *întinderii* este una din notele conceptului corp, pe care o descoperim atunci cînd analizăm acest concept. În asemenea cazuri, judecata explicitează un conținut cognitiv, preexistent. De aceea, Kant numește judecățile analitice *Erläuterungsurteile*, judecăți „explicative", adică judecăți care oferă în formă explicită ceea ce în mod implicit noi știam dinainte.

Spre deosebire de ele, judecățile sintetice sînt acele judecăți în care predicatul nu e conținut în conceptul subiect, ci i se adaugă din afară, judecata însăși realizînd sinteza a două elemente diferite. De unde și denumirea lor de judecăți sintetice. Întrucît îmbogățesc cunoașterea, o extind dincolo de ceea ce era deja cunoscut, Kant numește aceste judecăți *Erweiterungsurteile*, judecăți *extensive*. Judecata „toate corpurile sînt grele" este, după Kant, un exemplu de judecată sintetică, deoarece aici conceptului de *corp* i se adaugă predicatul *greutății*, care nu e conținut în concept.

Judecățile analitice nu prezintă nici o dificultate în a le caracteriza din punctul de vedere al naturii lor. Ele sînt toate a priori, întrucît iau naștere printr-o analiză pură de concepte și nu au în nici

un fel nevoie de experienţă pentru a se legitima. Chiar şi atunci cînd conceptul de la care se pleacă provine din experienţă (ca în exemplul de mai înainte cu corpurile întinse, căci conceptul de corp este unul empiric), judecata însăşi nu este empirică, ci *a priori*. Este adevărat însă că ea nu e *pură*. Mai complicată e situaţia judecăţilor sintetice. Există judecăţi sintetice al căror temei este experienţa *completă* sau, în orice caz, *lărgită* a obiectului pe care îl gîndim numai *parţial* în conceptul subiect. Judecata luată adineaori ca exemplu este una de acest fel: căci predicatul *greutăţii* se adaugă, printr-o lărgire a experienţei, la subiectul *corp*. În treacăt fie spus, abia prin experienţele lui Galilei în privinţa căderii corpurilor s-a putut înţelege că toate corpurile sînt grele şi s-a putut renunţa la concepţia antică a „locurilor naturale" şi la deosebirea dintre corpurile „uşoare" şi cele „grele", legată de ea.

Judecăţile sintetice de acest fel sînt, aşadar, judecăţi sintetice *empirice* sau *a posteriori*. Există însă şi un alt tip de judecăţi sintetice, şi anume acelea în care temeiul sintezei nu mai este experienţa. Să luăm, de pildă, judecata aritmetică simplă: 7 + 5 = 12. Conceptul numărului 12 nu e cuprins nici în conceptul de 7, nici în conceptul de 5, nici chiar în conceptul sumei lor. Că nu e cuprins în nici unul dintre cele două concepte e uşor de înţeles. Dar, după Kant, el nu este cuprins nici în conceptul reunirii lui 7 cu 5. Într-adevăr, simplul concept al reunirii celor două numere, fără intervenţia unui al treilea factor, nu ne dă cu nici un chip numărul 12. Lucrul acesta poate fi înţeles mai uşor dacă luăm două numere mai mari, să zicem două numere din cîte trei cifre. Oricît am sta să gîndim reunirea celor două numere, nu obţinem prin însuşi acest fapt numărul sumă. Trebuie să intervină – după Kant – un alt factor, şi anume *intuiţia*, prin care, adăugînd succesiv primului număr (numărului 7 în exemplul nostru) unităţile din care este alcătuit al doilea (adică numărul 5), vedem „răsărind" – după expresia filosofului – numărul 12. La fel stau lucrurile şi cu judecăţile geometriei pure. Judecata „linia dreaptă este drumul cel mai scurt între două puncte" nu e o judecată analitică, fiindcă reuneşte un concept calitativ, „linia dreaptă", şi un concept cantitativ, „drumul cel mai scurt dintre două puncte", deci două concepte eterogene. Ea nu poate fi decît o judecată sintetică. Dar este la fel de limpede că temeiul sintezei nu

poate fi experienţa, căci nu prin măsurători repetate stabilesc geométrii că liniile drepte sînt distanţele cele mai scurte între două puncte. Temeiul sintezei este şi aici o intuiţie: intuiţia spaţiului. Toate aceste judecăţi în care sinteza subiectului şi predicatului se întemeiază nu pe experienţă, ci pe un factor independent de ea, se numesc judecăţi sintetice *a priori*.

Am ajuns astfel la următorul rezultat: există două tipuri de judecăţi: 1) judecăţile *analitice*, care sînt toate *a priori*, şi 2) judecăţile *sintetice*, care sînt, la rîndul lor, de două feluri: a) sintetice *empirice* sau *a posteriori*; b) sintetice *a priori*.

Să medităm acum asupra *valorii de cunoaştere* a acestor tipuri de judecăţi. Judecăţile analitice, explicitînd concepte date în prealabil, nu aduc nimic principial nou în cunoaştere. Ele nu sînt inutile, căci ne oferă în formă explicită cunoştinţe pe care le aveam numai în mod implicit. Dar nu ele fac să progreseze cu adevărat cunoaşterea umană. Singurele care fac să avanseze cunoaşterea sînt judecăţile sintetice. Cum, însă, judecăţile empirice nu au universalitate strictă şi nici necesitate absolută, înseamnă că rolul principal în cunoaştere revine judecăţilor sintetice *a priori*. Ca judecăţi sintetice, ele extind cunoaşterea, iar ca judecăţi a priori, au universalitate strictă şi necesitate absolută. Astfel de judecăţi sînt propoziţiile matematicii pure, precum şi principiile ştiinţei matematice a naturii, adică ale fizicii pure. Şi tot aşa ar trebui să fie şi propoziţiile metafizicii, în măsura în care metafizica vrea să fie nu doar explicitarea unor cunoştinţe date, ci extinderea cunoaşterii noastre. Aşa încît, problema iniţială a posibilităţii metafizicii ca ştiinţă poate fi formulată mai precis astfel: cum sînt posibile judecăţile sintetice a priori? De rezolvarea acestei chestiuni depinde soarta metafizicii însăşi. De aceea, Kant scrie: „Adevărata problemă a raţiunii pure e cuprinsă în întrebarea: cum sînt posibile judecăţi sintetice a priori?"[40].

Vom înţelege mai bine sensul acestei întrebări dacă vom ţine seama de ceea ce vizează ea cu adevărat: nu *existenţa*, ci *condiţiile de posibilitate* ale judecăţilor sintetice a priori. Cu alte cuvinte, nu *dacă* asemenea judecăţi sînt posibile, ci *cum* sînt ele posibile, deci

[40] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 55.

care sînt *condiţiile posibilităţii* lor. Răspunsul la această întrebare presupune o analiză regresivă, un demers de la condiţionat la condiţie, ce manifestă deja prezenţa metodei specific kantiene, despre care vom vorbi mai tîrziu: metoda transcendentală. Mai este de observat că miza reală a cercetării rămîne mereu metafizica. Judecăţile sintetice a priori ale matematicii şi fizicii nu sînt cercetate aici pentru ele însele sau pentru legitimarea pe care cercetarea ar putea-o aduce acestor ştiinţe. Fără îndoială că va fi dobîndită şi o asemenea legitimare, dar nu ea este scopul principal. Scopul rămîne posibilitatea metafizicii.

Întrebarea generală cu privire la condiţiile de posibilitate ale judecăţilor sintetice a priori poate fi divizată, în funcţie de ştiinţele în care există astfel de judecăţi, în următoarele trei întrebări subordonate: cum sînt posibile judecăţile sintetice a priori ale matematicii pure?, cum sînt posibile judecăţile sintetice a priori ale fizicii pure?, dacă şi cum sînt posibile judecăţile sintetice a priori ale metafizicii? Răspunzînd la aceste întrebări, vom răspunde totodată la întrebările privind posibilitatea ştiinţelor corespunzătoare: cum este posibilă matematica pură?, cum este posibilă fizica pură?, dacă şi cum este posibilă metafizica?

Întrebarea din urmă se deosebeşte, totuşi, de primele două. Dacă în cazul lor luăm ştiinţele respective ca date şi nu ne îndoim de posibilitatea acestora, în cazul metafizicii situaţia e alta. Ea încă nu s-a constituit ca ştiinţă – dovadă, nesfîrşitele dispute dintre metafizicieni, care fac din ea un adevărat „cîmp de luptă" unde nu există nici învinşi şi nici învingători –, aşa încît ne putem îndoi de însăşi posibilitatea ei. Cu toate acestea, raţiunea umană ajunge în mod inevitabil să-şi pună întrebări metafizice, astfel că putem lua metafizica ca *dată*, dacă nu ca ştiinţă, cel puţin ca „dispoziţie naturală" a gîndirii umane. Întrebarea noastră ar putea fi atunci formulată astfel: cum este posibilă metafizica în calitate de dispoziţie naturală? Sau, altfel spus, cum se nasc problemele ei? Dar aceste întrebări nu sînt suficiente pentru scopul pe care îl urmărim. Ca să ajungem la un rezultat ferm, trebuie să cercetăm dacă raţiunea umană poate sau nu să răspundă la asemenea probleme. Adică să examinăm dacă şi cum este metafizica posibilă ca ştiinţă.

Cele trei întrebări, astfel apărute, vor fi studiate în cele trei secțiuni ale primei diviziuni a *Criticii rațiunii pure*, care este și cea mai importantă, intitulată *Teoria transcendentală a elementelor: Estetica transcendentală, Analitica transcendentală și Dialectica transcendentală*. Fiecare dintre ele va examina, o dată cu întrebarea respectivă, și facultatea de cunoaștere corespunzătoare și va oferi, prin analiza facultății de cunoaștere, răspunsul la acea întrebare.

## 4.4. Estetica transcendentală

Prima parte a *Criticii rațiunii pure* este *Estetica transcendentală*. Să lămurim mai întîi acest titlu. Kant folosește termenul *estetică* în sensul său grecesc originar, de „teorie a sensibilității" (de la *aisthesis*, „senzație, sensibilitate"). Estetica înseamnă aici teoria sensibilității, iar nu teoria frumosului și a artei, cum este înțeleasă astăzi. Cel ce a statornicit înțelesul actual al esteticii a fost filosoful wolffian Alexander Baumgarten, care a publicat în 1750 un tratat sistematic de estetică în sens de teoria frumosului. Într-o notă la *Critica rațiunii pure*, Kant protestează împotriva acestei utilizări a termenului, dar, cum se știe, evoluția semantică a cuvîntului n-a urmat părerea lui Kant. De altfel, la ediția a II-a, el a modificat această notă. Iar în cea de-a treia *Critică*, folosește el însuși termenul pentru a desemna „judecățile de gust". Cel de-al doilea termen din titlu, *transcendentalul*, este un alt termen de bază al filosofiei kantiene. Trebuie să precizăm în primul rînd că acest termen are un înțeles *epistemologic* și *metodologic*, iar nu unul metafizic-ontologic. El se deosebește astfel de termenul, cu aceeași rădăcină, *transcendent*. Dacă *transcendentul* desemnează, cum vom mai vedea, ceea ce „trece dincolo" de experiență, adică domeniul inaccesibil al lucrurilor în sine, *transcendentalul* desemnează, dimpotrivă, la Kant, ceea ce este „dincoace" de experiență, cu alte cuvinte, condițiile ce țin de propriul nostru spirit și care fac experiența posibilă. Constantin Noica[41] a arătat că această deplasare a centrului de interes de la transcendent la

[41] C. Noica, „Kant și metafizica, după interpretarea lui Heidegger, în vol. *I. Kant 200 de ani de la apariția* Criticii rațiunii pure, București, Editura Academiei, 1982, p. 144.

transcendental este nucleul revoluției filosofice kantiene. Dacă metafizicienii prekantieni își concentrau atenția asupra transcendentului, Kant, dimpotrivă, se interesează de transcendental.

Noul sens epistemologic și metodologic al termenului este precizat de Kant încă în introducerea *Criticii*: „Numesc *transcendentală* – scrie el – orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucît acesta este posibil a priori. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală*"[42]. Din acest text se desprinde cu claritate ideea că transcendentalul kantian desemnează o anumită orientare a cercetării filosofice, și anume, orientarea acesteia nu către obiecte, ci către condițiile a priori ce fac posibilă cunoașterea obiectelor. *Transcendentalul* desemnează, așadar, ansamblul *formelor a priori* ale spiritului uman, considerate nu în ele însele, ci în calitate de *condiții* care fac posibilă cunoașterea, precum și *cercetarea filosofică* a acestor forme.

Revenind acum la „estetica transcendentală", din cele de mai sus decurge că ea este cercetarea sensibilității, pentru a descoperi condițiile a priori care fac posibilă cunoașterea sensibilă. Sau, folosind cuvintele lui Kant: „Numesc *Estetică transcendentală* știința despre toate principiile sensibilității a priori"[43].

Sensibilitatea este capacitatea de a avea reprezentări atunci cînd sîntem afectați de obiecte. Însușirea definitorie a acestei prime facultăți de cunoaștere este *receptivitatea*, și tocmai de aceea prin ea ne sînt *date* obiecte. Ca *singura* facultate receptivă a spiritului nostru, sensibilitatea transpune, dacă ne putem exprima așa, obiectele din planul existenței lor reale în planul conștiinței și face astfel posibilă reconstrucția lor epistemică. De aceea, ea are o *funcție proprie* în procesul cunoașterii, un rol în care nu poate fi substituită de nici o altă facultate cognitivă.

Desigur, sensibilitatea ne dă obiecte, sau aduce obiectele în planul conștiinței, nu ca entități corporale, ci ca *reprezentări*. Reprezentările specifice ale sensibilității sînt *intuiții*, adică reprezentări de obiecte particulare, așa încît ea poate fi numită *facultatea intuițiilor*. Ea se deosebește de *intelect*, care nu *intuiește*

[42] I. Kant, *op. cit.*, p. 59.
[43] *Ibid.*, p. 66.

obiecte, ci le *gîndeşte* cu ajutorul *conceptelor* şi poate fi de aceea caracterizat ca *facultatea conceptelor*.

Deosebirea dintre intuiţie şi concept constă în aceea că intuiţia este o reprezentare directă, nemijlocită, a unui obiect individual sau – cum spune Kant – „se raportează direct la obiect", în timp ce conceptul, ca reprezentare generală, se raportează la obiect numai indirect, prin intermediul intuiţiei. De aceea, pentru a avea intuiţii, obiectele trebuie să ne afecteze, adică să acţioneze într-un mod oarecare asupra sensibilităţii noastre. Pentru noi, oamenii, intuiţiile nu pot fi, prin urmare, decît sensibile: ca şi în disertaţia inaugurală, Kant susţine că noi nu putem avea intuiţii intelectuale, adică reprezentări directe despre obiecte particulare reale, care să provină din gîndire.

Obiectul reprezentat de intuiţia sensibilă este numit şi de această dată de Kant *fenomen*. Termenul acesta trebuie înţeles în legătură cu etimologia sa greacă, *phainómenom* însemnînd „ceea ce apare", „aparitie". Orice obiect real ni se înfăţişează într-o dublă ipostază sau – cum preferă să spună Kant – este considerat „în două sensuri" (*op. cit.*, p. 29): ca lucru care există independent de reprezentarea noastră despre el, deci ca *lucru în sine* (*Ding an sich*), şi ca lucru reprezentat de conştiinţa noastră, deci ca *fenomen* (*Erscheinung*). Fenomenul este deci obiectul real, aşa cum îi apare el conştiinţei noastre, aşa cum se înfăţişează sensibilităţii noastre.

Fenomenul are două componente: *materia* şi *forma*. Materia fenomenului este dată de senzaţii, care iau naştere în urma acţiunii obiectelor asupra sensibilităţii, iar forma este modul de ordonare a senzaţiilor sau, cum spune Kant, „ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi"[44]. De aceea, materia fenomenului este empirică sau a posteriori, iar forma lui, provenind din sensibilitatea însăşi, este a priori.

Sensibilitatea are două forme a priori, una fiind forma simţului *extern*, iar cealaltă, forma simţului *intern*. Aceste forme sînt *spaţiul* şi *timpul*. Spaţiul este forma simţului extern prin care ne reprezentăm obiectele ca situate în afara noastră, ca avînd o anumită configuraţie, o anumită mărime şi raporturi determinate între ele. Ceea ce e caracteristic spaţiului este că el desemnează *o ordine de*

[44] *Ibid.*, p. 65.

*coexistență*. Timpul e forma simțului intern prin care conștiința noastră se intuiește pe ea însăși în stările-i succesive. Ceea ce caracterizează timpul este faptul că el desemnează în primul rînd, deși nu exclusiv, *o ordine de succesiune*. Fiind condiția nemijlocită a intuiției proceselor interne ale conștiinței noastre, timpul este totodată condiția mijlocită a intuirii fenomenelor externe, întrucît în cunoaștere acestea sînt și ele fenomene interne, reprezentări. Domeniul său de aplicație este deci mai larg decît acela al spațiului. De fapt, timpul intervine în toate percepțiile noastre și, cum vom vedea, ca formă universală a percepției sensibile, el joacă un rol important chiar în raport cu intelectul (teoria schematismului).

În *Estetica transcendentală*, Kant distinge *expunerea metafizică* și *expunerea transcendentală* a spațiului și timpului. Cea dintîi înfățișează argumentele aprioritățîi și intuitivității acestora. Linia generală de argumentare din disertația inaugurală este păstrată, dar argumentele sînt mai bine organizate și mai clare. Iar prin distincția de mai sus, pe care, din păcate, Kant nu o respectă riguros (căci în expunerea metafizică a conceptului de timp el introduce un argument ce aparține, cum singur remarcă, de altfel, expunerii transcendentale), devine mai evidentă deosebirea între *natura* și *rolul* sau *funcția cognitivă* a spațiului și timpului. Lăsînd la o parte ușoara asimetrie a expunerii metafizice a conceptului de timp față de aceea a conceptului de spațiu, semnalată adineaori, putem spune că cele patru argumente sînt, de o parte și de cealaltă, orientate astfel: primele două își propun să dovedească natura *neempirică, a priori* a spațiului și timpului, iar ultimele două, caracterul lor *intuitiv, neconceptual*.

Expunerea transcendentală înfățișează spațiul și timpul ca principii ale unor cunoștințe sintetice a priori din matematica pură (geometrie, aritmetică, teoria matematică a mișcării). Cunoștințele din aceste discipline sînt judecăți sintetice a priori. Ele nu pot fi explicate decît presupunînd că spațiul și timpul la care se raportează sînt *intuiții* (ceea ce explică caracterul lor sintetic) și sînt *a priori* (ceea ce explică caracterul lor universal și necesar). Expunerea transcendentală *consolidează* deci expunerea metafizică, înfățișînd spațiul și timpul drept *condiții ale posibilității* anumitor tipuri de cunoștințe, care numai sub presupoziția caracterului intuitiv și aprioric al acestora pot fi explicate.

Aşadar, noi percepem lumea potrivit unor forme sau structuri care nu aparţin lucrurilor însele, ci aparţin sensibilităţii noastre. De aceea, lumea percepţiei noastre, lumea pe care o receptăm prin simţuri, este o lume *fenomenală*, o lume aşa cum ne apare nouă, potrivit structurilor propriei noastre sensibilităţi. Decurge oare de aici că ea este o lume iluzorie, o lume himerică, o lume ce nu are decît consistenţa unui vis? O astfel de concluzie, pe care mai tîrziu Schopenhauer nu va ezita să o formuleze, i se pare cu totul inacceptabilă lui Kant. Dacă, aşa cum am văzut, în disertaţie el echivalează fenomenul cu aparenţa, în *Critica raţiunii pure*, la a doua ediţie a acesteia, stabileşte o demarcaţie riguroasă între ele.

Demarcaţia devine posibilă prin ceea ce Kant numeşte *realitatea empirică* şi *idealitatea transcendentală* a spaţiului şi timpului. În măsura în care ele nu sînt proprietăţi sau relaţii ale lucrurilor în sine, ci intuiţii pure, forme a priori ale propriei noastre sensibilităţi, spaţiul şi timpul au *idealitate* transcendentală. În măsura în care, însă, ele sînt condiţii ale oricărei percepţii omeneşti şi ca atare intervin în mod obligatoriu în experienţă, au *realitate* empirică. Fără să aparţină lucrurilor în sine, fiind în schimb forme *universale* ale intuiţiei omeneşti, spaţiul şi timpul au deci o anumită *obiectivitate*, care ne permite să deosebim lumea fenomenală, ce ia naştere prin mijlocirea lor, de pura aparenţă inconsistentă sau de simpla iluzie. Fără îndoială, obiectivitatea lumii fenomenale şi a cunoştinţelor ştiinţifice despre ea nu poate fi asigurată decît parţial şi imperfect la acest nivel cognitiv. Kant înţelege mai bine acum decît în disertaţie că explicarea experienţei, care stă la baza cunoştinţelor ştiinţifice obiective, nu se poate face doar prin sensibilitate şi prin uzul logic al intelectului. Teoria experienţei din *Critica raţiunii pure* este incomparabil mai amplă şi mai profundă decît aceea abia schiţată în disertaţie. Înainte, însă, de a o examina, să notăm că pentru Kant, ca şi pentru epistemologia modernă, obiectivitatea cunoştinţei e un *rezultat*, şi nu un *punct de plecare*: ea se obţine la capătul unui lung travaliu *constructiv* al spiritului, iar nu prin simplul contact senzorial cu lucrurile.

Estetica transcendentală poate oferi acum răspunsul la întrebarea despre posibilitatea matematicii pure: matematica pură este posibilă pentru că spaţiul şi timpul, ce stau la baza judecăţilor ei, sînt intuiţii a priori.

## 4.5. Analitica transcendentală

Cea de-a doua facultate de cunoaştere cercetată în *Critica raţiunii pure* este *intelectul*. „Există – scrie Kant, chiar în introducerea lucrării – două tulpini ale cunoaşterii omeneşti care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea şi intelectul: prin cea dintîi obiectele ne sînt *date*, iar prin cel de-al doilea ele sînt *gîndite*"[45]. Cunoaşterea adevărată presupune colaborarea sensibilităţii şi a intelectului. „Nici una din aceste două proprietăţi nu e de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect n-ar fi nici unul gîndit. Idei (*Gedanken*) fără conţinut sînt goale, intuiţii fără concepte sînt oarbe... Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaştere."[46] Perspectiva teoretică integratoare, atît de caracteristică filosofiei critice, se exprimă cu toată evidenţa aici.

Integrarea nu înseamnă însă amestecul confuz al celor două facultăţi şi al contribuţiei lor, ci presupune, dimpotrivă, deosebirea lor atentă. De aceea, trebuie să distingem *estetica*, adică teoria sensibilităţii, de *logică*, adică teoria gîndirii.

### 4.5.1. Logica transcendentală: obiectul şi diviziunea ei

Existenţa a două facultăţi principale de cunoaştere, sensibilitatea şi intelectul, face necesară existenţa a două discipline filosofice care să le studieze. Aşa încît, după cum spuneam adineaori, alături de estetică (studiul sensibilităţii) se situează logica (studiul gîndirii). Logica obişnuită sau logica generală, atunci cînd este înţeleasă ca logică pură, iar nu ca logică aplicată, face abstracţie de *conţinutul* gîndirii, concentrîndu-şi în mod exclusiv atenţia asupra *formei* acesteia. Spre deosebire de ea, logica transcendentală pe care o introduce Kant îşi propune să determine „originea, sfera şi valabilitatea obiectivă" a cunoştinţelor a priori despre obiecte, pe care le obţinem prin intelect şi raţiune. Ea va utiliza, desigur, achiziţiile logicii formale, dar nu va rămîne la ele. S-a observat, pe bună dreptate, că ideile şi structurile logicii generale joacă un rol important în analizele kantiene ale intelectului şi raţiunii, atît ca

[45] *Ibid.*, p. 61.
[46] *Ibid.*, p. 92.

punct de plecare, cît şi ca garanţie a completitudinii analizelor. Cu toate acestea, logica transcendentală se deosebeşte profund de logica generală: ea este, de fapt, o disciplină epistemologică şi ca atare nu poate face abstracţie de conţinutul cunoştinţei, asemenea celei din urmă. În fond, datorită faptului că nu face abstracţie de conţinutul şi originea cunoştinţelor, „logica transcendentală nu este logică, ci teorie a cunoaşterii"[47].

Ea este împărţită de Kant, tot după sugestia logicii generale, în *Analitica transcendentală*, care studiază intelectul, adică funcţionarea gîndirii în limitele experienţei posibile, şi *Dialectica transcendentală*, care studiază raţiunea, adică funcţionarea gîndirii dincolo de aceste limite. Distincţia între *intelect* (*Verstand*) şi *raţiune* (*Vernunft*), prefigurată de gînditorii Evului Mediu şi ai Renaşterii, dar teoretizată explicit abia de Kant, se va dovedi hotărîtoare pentru demersurile ulterioare ale filosofiei (vezi, de pildă, doctrina hegeliană a raţiunii dialectice).

Analitica transcendentală va cerceta, aşadar, intelectul şi îşi va propune să descopere formele lui a priori şi modul în care ele fac posibilă cunoaşterea obiectivă a naturii.

### 4.5.2. Categoriile

Formele intelectului nu mai sînt intuiţii, ca în cazul sensibilităţii, ci noţiuni, concepte. Urmîndu-l pe Aristotel, Kant numeşte conceptele pure ale intelectului *categorii*. Problema care se pune acum este de a găsi un principiu sigur pe baza căruia să fie descoperite categoriile. Dacă, după părerea lui Kant, Aristotel a procedat „rapsodic", enumerînd oarecum la întîmplare categoriile, el vrea să se asigure de necesitatea şi integralitatea tablei lor.

Ceea ce Kant numeşte *deducţia metafizică* a categoriilor, analoagă „expunerii metafizice" a spaţiului şi timpului din *Estetica transcendentală*, înseamnă aşadar stabilirea listei lor complete, pornind de la un principiu care să-i asigure necesitatea.

Cercetînd intelectul, constatăm că el este o facultate a sintezei. Intelectul leagă între ele diferite reprezentări. Aceste legături se realizează prin judecată. De aceea, „putem reduce la

[47] Al. Surdu, „Studiu introductiv", în volumul: *Kant, Logica generală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, pp. 49-50.

judecăţi toate actele intelectului, astfel încît *intelectul* în genere poate fi reprezentat ca o *facultate de a judeca*"[48]. Dacă intelectul este facultatea de a judeca, descoperirea conceptelor lui pure devine posibilă prin cercetarea judecăţilor. Ca să descoperim conceptele pure, trebuie să facem însă abstracţie de conţinutul empiric al judecăţilor şi să le considerăm numai din punctul de vedere al formei lor, adică al tipului de sinteză pe care îl ilustrează. O asemenea considerare ne este oferită de logica tradiţională, ce clasifică judecăţile după patru criterii. Kant preia, cu anumite modificări, această clasificare. În prima clasă intră judecăţile considerate după *cantitatea* lor. Din acest punct de vedere, ele se împart în *universale*, *particulare* şi *singulare*. A doua clasă cuprinde judecăţile considerate după *calitatea* lor. Ele se împart, potrivit acestui criteriu, în *afirmative*, *negative* şi *infinite* (acestea din urmă, introduse în clasificare de Kant însuşi, sînt judecăţi afirmative cu predicat negativ). A treia clasă cuprinde judecăţile considerate după *relaţia* lor. După acest criteriu, ele se împart în *categorice*, *ipotetice* şi *disjunctive*. În sfîrşit, a patra clasă cuprinde judecăţile privite din punctul de vedere al *modalităţii* lor. Aici intră judecăţile *problematice*, *asertorice* şi *apodictice*.

Tabla categoriilor este deci următoarea: 1) categoriile *cantităţii*: *unitate*, *multiplicitate*, *totalitate*; 2) categoriile *calităţii*: *realitate*, *negaţie*, *limitaţie*; 3) categoriile *relaţiei*: *inerenţă* şi *subzistenţă* (*substanţă* şi *accident*), *cauzalitate* şi *dependenţă* (*cauză* şi *efect*), *comunitate* (*acţiune reciprocă* între activ şi pasiv); 4) categoriile *modalităţii*: *posibilitate*-imposibilitate, *existenţă*-non-existenţă, *necesitate*-contingenţă.[49]

Categoriile astfel stabilite sînt socotite de Kant concepte pure *originare* ale intelectului, cărora le corespund concepte *derivate*, de asemenea pure. Kant le numeşte pe cele din urmă *predicabilii*

---

[48] Kant, *op. cit.*, p. 103, s.a.

[49] *Ibid.*, p. 110. În *Prolegomene*, Kant simplifică tabla categoriilor, reţinînd pentru categoriile relaţiei şi modalităţii numai conceptele principale şi eliminînd corelatele lor. Lista dobîndeşte atunci, pentru aceste ultime două clase, următoarea înfăţişare: categoriile *relaţiei*: *substanţă*, *cauză*, *comunitate*; categoriile *modalităţii*: *posibilitate*, *existenţă*, *necesitate* (v. *Prolegomene*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 101).

intelectului pur, spre a le deosebi de cele dintîi, numite, după uzul statornicit, *predicamente*.

Analizînd tabla categoriilor, Kant observă că în fiecare clasă – dacă socotim numai categoriile principale şi lăsăm la o parte corelatele lor din clasele a treia şi a patra – există cîte trei categorii. Mai mult decît atît, a treia categorie răsare pretutindeni din combinarea primelor două, „ceea ce dă de gîndit". De pildă, totalitatea nu e decît multiplicitatea considerată ca unitate, limitaţia – realitatea combinată cu negaţia ş.a.m.d. Această observaţie a lui Kant sugerează structura triadică (teză-antiteză-sinteză), pe care o vom reîntîlni la Fichte şi Hegel. Dar Kant însuşi nu trage concluzia că a treia categorie ar proveni din primele două sau că, în general, ar exista vreo legătură între categoriile din acelaşi grup. După el, fiecare categorie este un concept originar, ce nu poate fi derivat din altele.

Kant crede că cele douăsprezece categorii, stabilite pornind de la un principiu şi avînd, de aceea, un caracter necesar, epuizează sfera conceptelor originare ale intelectului pur. Intelectul uman nu are nici mai multe, nici mai puţine concepte originare pure.

Considerate în ele însele, categoriile sînt funcţii de sinteză ale intelectului, iar nu cunoştinţe. Pentru a genera cunoştinţe, ele trebuie să se aplice unui conţinut, ce nu poate proveni decît din afara intelectului. Acest conţinut îl oferă sensibilitatea, prin intuiţiile ei. Am văzut că, la nivelul sensibilităţii, are loc o primă organizare a senzaţiilor, cu ajutorul formelor *a priori* ale acestei facultăţi, spaţiul şi timpul. Rezultatul acestei prime organizări este fenomenul, ca unitate a unui conţinut *a posteriori* (senzaţiile) şi a unei forme *a priori* (spaţiul şi timpul). Acum fenomenul alcătuieşte conţinutul cunoaşterii superioare ce se realizează la nivelul intelectului. Această cunoaştere presupune aplicarea formelor proprii ale intelectului, a categoriilor, la conţinutul fenomenal oferit de sensibilitate.

Aplicarea categoriilor la intuiţiile sensibile ridică două probleme extrem de dificile. Cea dintîi este aceea a posibilităţii aplicării sau a *valorii obiective* a categoriilor: cum pot categoriile, care sînt concepte pure ale intelectului nostru, să se aplice lucrurilor, care nu depind de intelect? Răspunsul lui Kant la această întrebare

se află în ceea ce el numeşte *deducţia transcendentală* a categoriilor. Secţiunea corespunzătoare a *Criticii* i-a solicitat lui Kant un uriaş efort intelectual, iar dificultăţile ei explică nu numai lungul interval ce separă *Critica* de disertaţia inaugurală, dar şi rescrierea aproape în întregime a textului acestei secţiuni la cea de-a doua ediţie a lucrării. Fără să putem intra în detalii, vom reţine numai ideea esenţială: valoarea obiectivă a conceptelor pure e dată de faptul că ele sînt condiţii ale constituirii experienţei însăşi; altfel spus, deşi provin din intelect, ele sînt obiectiv valabile, pentru că experienţa însăşi, care este sursa oricărei obiectivităţi cognitive, se constituie cu ajutorul lor.

Cea de-a doua problemă priveşte *modul aplicării* conceptelor pure la intuiţii. Eterogenitatea lor este evidentă, căci unele sînt reprezentări *generale*, iar altele, reprezentări *particulare*, unele presupun *spontaneitatea* intelectului, iar celelalte, *receptivitatea* sensibilităţii. Dar atunci cum este posibilă reunirea lor? Răspunsul îl aflăm în teoria kantiană a *schematismului*. Rămînînd şi aici numai la ceea ce este esenţial, vom reţine că aplicarea nu se realizează direct, ci printr-un *factor intermediar*, care este *schema* fiecărei categorii. Schemele provin din imaginaţia transcendentală şi constau în diferitele determinări ale timpului (ca permanenţa pentru categoria *substanţei*, succesiunea pentru categoria *cauzalităţii* ş.a.m.d.). Capitolul corespunzător din *Critică* generează şi astăzi numeroase dificultăţi de interpretare şi este, de aceea, unul dintre cele mai controversate în *Kant-Forschung*.

În orice caz, cu ajutorul categoriilor sale, intelectul introduce unitate în lumea fenomenală, stabileşte legături cu caracter universal şi necesar între fenomene. De pildă, cu ajutorul cauzalităţii, intelectul leagă între ele intuiţiile în raport de cauză şi efect. Ceea ce fusese, la nivelul sensibilităţii, simplă succesiune în timp devine acum legătură cauzală necesară, lege a fenomenelor. Rezultatul acestor legături, al acestor sinteze este *experienţa*, în planul cunoaşterii, sau *natura*, în planul obiectiv. Abia acum se constituie natura ca totalitate a fenomenelor supuse anumitor legi. Legile generale ale naturii sînt prescripţii ale intelectului nostru, produse ale acestuia. Iată sensul cunoscutei formule kantiene: „intelectul prescrie legi naturii". Este vorba aici nu de legile particulare ale

naturii, care nu pot fi descoperite decît în experienţă, ci de legile ei generale, care, fiind condiţii ale posibilităţii experienţei însăşi, nu provin din experienţă. Ele provin din intelect şi sînt, prin urmare, a priori. Caracterul lor a priori face posibilă fizica pură sau ştiinţa pură a naturii, cum o mai numeşte Kant. Acesta este răspunsul la cea de-a doua întrebare a filosofiei transcendentale: cum este posibilă fizica pură? Conceptele şi principiile care o alcătuiesc „caracterizează o natură în genere, cu alte cuvinte, condiţiile generale, a priori ale oricărei experienţe, condiţii care fac posibilă cunoaşterea prin experienţă a unei naturi determinate. *Fizica pură*, în sensul pe care îl dă Kant acestei expresii, trebuie deci să fie distinsă clar de *fizica newtoniană*, ale cărei legi descriu nu o natură în genere, ci o natură determinată, lumea în care trăim, lume ce nu poate fi cunoscută decît prin mijlocirea experienţei, şi nu a priori (...). Din concepţia kantiană privitoare la relaţia dintre forma şi materia cunoaşterii rezultă că fizica newtoniană este posibilă, pe de o parte, pe temeiul principiilor fizicii pure (forma oricărei experienţe posibile), pe de altă parte, pe temeiul datelor senzoriale (materia experienţei)"[50].

Kant năzuieşte şi aici să asigure obiectivitatea naturii şi legilor ei, deşi aceasta este alcătuită din fenomene, iar nu din lucruri în sine. Unitatea pe care o introduce intelectul nu e arbitrară, variabilă de la un individ la altul şi dependentă de bunul său plac. Formele *a priori,* prin care ea se realizează, sînt aceleaşi la toţi oamenii, pentru că ele depind nu de conştiinţele individuale, ci de *conştiinţa în genere*, de acel „eu gîndesc" care însoţeşte în mod necesar toate actele noastre de reprezentare şi face posibilă orice sinteză categorială. Kant o mai numeşte şi *apercepţie transcendentală*, sau, uneori şi mai complicat, *unitatea sintetică a apercepţiei transcendentale*. El o înţelege ca o funcţie de sinteză comună tuturor conştiinţelor individuale. Trebuie să atragem atenţia că apercepţia transcendentală nu este un factor exterior conştiinţelor individuale, ci un mănunchi de funcţii de sinteză comune tuturor acestora. Tocmai de ea depind categoriile, şi de aceea ele sînt obiective, adică universale şi necesare, aceleaşi la toţi oamenii.

---

[50] Mircea Flonta, „Note la *Prolegomene*", în I. Kant, *Prolegomene*, ed. cit., p. 202.

Categoriile nu pot genera cunoştinţe decît dacă se aplică unor intuiţii sensibile. De aceea, valoarea lor cognitivă este mărginită la experienţa posibilă şi este, astfel, exclusiv *imanentă*. Ele nu se pot aplica, aşadar, *lucrului în sine* sau *noumenului*, care este *transcendent*, adică depăşeşte limitele oricărei experienţe. Prin ele nu putem dobîndi nici un fel de cunoştinţă despre lucrul în sine, tocmai pentru că ele trebuie să se aplice unor intuiţii, iar despre lucrul în sine nu avem nici un fel de intuiţie. Erorile gîndirii umane provin din tendinţa de a extinde categoriile dincolo de marginile experienţei. Aceste erori vor fi analizate în cea de-a doua parte a *Logicii transcendentale*, *Dialectica transcendentală*. Cu această ocazie se va putea răspunde, în sfîrşit, la întrebarea iniţială cu privire la posibilitatea metafizicii.

## 4.6. Dialectica transcendentală

Încă de la începutul *Logicii transcendentale*, Kant numeşte dialectica o *logică a aparenţei* şi o deosebeşte de analitică, înţeleasă ca *logică a adevărului*. Dialectica transcendentală este, mai exact, o *critică* a aparenţei transcendentale, iar nu o „artă de a provoca dogmatic o astfel de aparenţă", ca în diversele „scamatorii metafizice"[51]. Ea îşi propune să dezvăluie natura, mecanismul de producere şi funcţia aparenţei transcendentale, ceea ce presupune o „critică a intelectului şi a raţiunii cu privire la folosirea ei hiperfizică", în fond, o critică a raţiunii ca facultate de cunoaştere a priori în general. Kant este convins că, oricît de complicate ar fi încurcăturile în care ajunge raţiunea, ele pot fi lămurite de raţiunea însăşi: „toate problemele pe care le pune raţiunea pură trebuie să fie absolut rezolvabile"[52]. Raţiunea, „acest tribunal suprem al tuturor drepturilor şi pretenţiilor speculaţiei noastre"[53], este capabilă să judece şi cauza aparenţei transcendentale. În încheierea *Dialecticii transcendentale*, Kant compară studiul pe care l-a întreprins cu întocmirea actelor unui proces, după o lungă şi obositoare audiere a martorilor. Actele întocmite vor fi depuse în „arhiva raţiunii

[51] *Critica raţiunii pure*, p. 99.
[52] *Ibid.*, p. 535.
[53] *Ibid.*, p. 520.

omeneşti, pentru a se evita în viitor erori similare"[54]. Analiza făcută a fost însă necesară, căci „aparenţa dialectică este aici nu numai înşelătoare în ce priveşte judecata, ci şi atrăgătoare şi oricînd firească în ce priveşte interesul pe care îl avem faţă de judecată – şi va rămîne în veci astfel"[55].

### 4.6.1. Aparenţa transcendentală

*Dialectica transcendentală* începe prin a explica ce este aparenţa transcendentală. Explicaţia se realizează mai întîi printr-o distincţie semantică: aceea între „aparenţă" (*Schein*), „probabilitate" sau „verosimilitate" (*Wahrscheinlichkeit*) şi „fenomen" (*Erscheinung*), termeni care au aceeaşi rădăcină în limba germană şi de aceea pot sugera similitudini nedorite. Aparenţa nu se confundă cu probabilitatea, căci aceasta din urmă este o cunoştinţă adevărată – deficitară, ce-i drept, sub raportul certitudinii, dar nu înşelătoare. Probabilitatea aparţine deci analiticii, iar nu dialecticii. Aparenţa nu se identifică nici cu fenomenul. Deosebirea dintre fenomen şi aparenţă fusese deja introdusă într-un text al *Esteticii transcendentale*, adăugat la cea de-a doua ediţie a *Criticii*[56]. Însemnătatea capitală a acestei distincţii pentru filosofia kantiană provine din faptul că ea este un *fenomenism*, dar nu un *iluzionism*: noi cunoaştem numai fenomene, şi nu lucruri în sine, însă fenomenele sînt reale, nu sînt simple iluzii inconsistente. Kant a fost un gînditor mult prea lucid pentru a se lăsa ispitit de vechea temă filosofico-literară a vieţii ca vis, temă căreia, pornind de la fenomenismul kantian, Arthur Schopenhauer îi va da curs liber în propria-i filosofie.

În *Prolegomene*, Kant revine asupra deosebirii dintre fenomen şi aparenţă şi se arată adînc preocupat de înlăturarea unei

---

[54] *Ibid.*, p. 540. Metaforele juridice, destul de frecvente în scrierile kantiene, nu au numai un rost ornamental sau simplu ilustrativ. Cercetări mai noi au relevat inspiraţia juridică a unor importante idei sau procedee kantiene, ca modul de argumentare în teoria antinomiilor şi în deducţia conceptelor pure ale intelectului (cf. F. Ishikawa, „Zum Gerichtshof-Modell der Kategorien-Deduktion", în R. Croitoru (ed.), *The Critical Philosophy and the Function of Cognition. Proceedings of the Fifth International Symposion of the Romanian Kant Society*, 19-21 sept. 1995, Bucureşti, Diogene, 1995, pp. 13-25).

[55] *Ibidem.*

[56] *Ibid.*, pp. 87-88.

obiecții „lesne de prevăzut, dar de nimic", anume că idealitatea spațiului și timpului transformă întreaga lume sensibilă într-o pură aparență.[57] Deosebirea dintre adevăr și vis – arată el – nu provine din natura însăși a reprezentărilor, care sînt, și într-un caz, și în celălalt, aceleași, ci din capacitatea lor de a intra în corelații stabile cu alte reprezentări și de a alcătui astfel o experiență. Numai această conexiune, guvernată de reguli, le asigură obiectivitatea. Deosebirea dintre fenomen și aparență are, așadar, un caracter extrinsec, iar nu unul intrinsec: ea nu provine din reprezentările însele, ci din raportul lor cu obiectul. „Predicatele fenomenului pot fi atribuite obiectului însuși, în relația lui cu simțul nostru... dar aparența nu poate fi atribuită niciodată obiectului ca predicat"[58].

Menținerea fermă a acestei distincții nu este însă nicidecum ușoară în orizontul concepției aprioriste. Considerarea spațiului și timpului ca singurele reprezentări necesare a priori ale sensibilității conduce la afirmația că, dintre toate proprietățile sensibile ale lucrurilor, numai ele au caracter obiectiv. Culorile, gusturile, mirosurile, ba chiar sunetele, căldura etc. sînt numai senzații, adică modificări ale simțurilor care depind de organizarea lor particulară. Ceea ce este obiectiv în fenomen se raportează, prin urmare, numai la forma acestuia, nu și la materia lui. Oricum, prin obiectivitatea formei sale, fenomenul se deosebește de aparență.

La drept vorbind, Kant nu folosește termenul *aparență* atunci cînd analizează structurile cunoașterii senzoriale. Căci fenomenul și aparența nu pot fi distinse la nivelul sensibilității. Ele aparțin, de fapt, unor niveluri cognitive eterogene. Deosebirea lor privește, cum am văzut, raportul reprezentării cu obiectul, ceea ce presupune judecata, așadar activitatea intelectului. Aparența este de aceeași natură cu eroarea și se opune deci nu fenomenului ca atare, ci adevărului. „Căci adevărul sau aparența nu sînt în obiect, întrucît e intuit, ci în judecata despre el, întrucît e gîndit. Se poate, deci, spune, fără îndoială, în mod just, că simțurile nu greșesc, dar nu din cauză că ele judecă întotdeauna just, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul, precum și eroarea, prin urmare și aparența ca

[57] *Prolegomene*, p. 86.
[58] *Critica rațiunii pure*, pp. 87-88, nota.

inducere în eroare, nu se găsesc decît în judecată, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru."[59] Aceeaşi idee este exprimată concis în *Prolegomene*: deosebirea dintre adevăr şi aparenţa înşelătoare „ţine doar de folosirea reprezentărilor sensibile de către intelect, şi nu de originea acestora"[60].

De fapt, nici în simţuri ca atare, nici în intelectul considerat a funcţiona potrivit regulilor lui, nu este eroare şi, deci, nici aparenţă. Eroarea şi aparenţa provin din întîlnirea lor, mai exact din „influenţa neobservată a sensibilităţii asupra intelectului"[61], în urma căreia subiectivitatea se substituie în judecată obiectivităţii.

Filosoful îşi circumscrie apoi mai precis obiectul de studiu prin distingerea *tipurilor* de aparenţă. Mai întîi, el deosebeşte *aparenţa empirică*, aceasta decurgînd, ca în cazul iluziilor optice, din „folosirea empirică a unor reguli, altfel juste, ale intelectului şi prin care judecata este sedusă de influenţa imaginaţiei"[62]. Apoi, *aparenţa logică*, născută din încălcarea, din lipsă de atenţie, a unei reguli de gîndire şi care se risipeşte de îndată ce regula este restabilită. În sfîrşit, *aparenţa transcendentală*, ce-şi are izvorul în raţiunea însăşi, în nevoile adînci, irepresibile ale spiritului uman, şi nu dispare în momentul în care a fost descoperită. Ea este, propriu vorbind, obiectul de studiu al *Dialecticii transcendentale*.

Natura acestui tip de aparenţă se va dezvălui progresiv, pe măsura adîncirii analizei critice. Ceea ce putem spune, încă de pe acum, este că aparenţa transcendentală e o iluzie *naturală* şi *inevitabilă* a raţiunii umane. Ea nu se naşte dintr-o ignoranţă ce ar putea fi remediată, nici din argumente sofistice, care ar putea fi respinse cu uşurinţă, ci din năzuinţele cele mai adînci ale spiritului uman. Există deci o dialectică „inseparabil legată de raţiunea omenească şi care, chiar după ce am descoperit iluzia, nu încetează totuşi de a o momi şi de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate"[63]. Din acest punct de vedere, aparenţa transcendentală se aseamănă cu aparenţa empirică şi se deosebeşte

[59] *Ibid.*, p. 280.
[60] *Prolegomene*, p. 87.
[61] *Critica raţiunii pure*, p. 281.
[62] *Ibidem.*
[63] *Ibid.*, p. 283.

de aparenţa logică. Dacă aceasta din urmă se risipeşte de îndată ce descoperim eroarea comisă, aparenţa empirică stăruie şi după ce ne dăm seama de caracterul ei înşelător. Într-adevăr, o iluzie optică, de pildă, iluzia că un creion pus într-un pahar cu apă este frînt, nu se risipeşte atunci cînd îmi dau seama că am de-a face cu o aparenţă înşelătoare: eu văd în continuare creionul frînt, deşi ştiu că nu este aşa, ba chiar pot să explic, prin indicele de refracţie diferit al celor două medii prin care trece lumina (aerul şi apa), de ce îl văd în acest fel. În acelaşi mod, aparenţa transcendentală continuă să ne ispitească şi după ce descoperim caracterul ei iluzoriu. Ceea ce poate face critica, prin descoperirea mecanismului producerii ei, este să ne avertizeze asupra erorii şi să ne dea, în acest fel, şansa de a nu ne lăsa înşelaţi.

### 4.6.2. Ideile raţiunii pure

Dacă raţiunea pură este sursa aparenţei transcendentale, determinarea naturii acestui tip de aparenţă, descoperirea modului în care ea se produce şi a rolului pe care-l joacă în economia spiritului uman presupun cercetarea critică a raţiunii ca facultate specifică de cunoaştere. S-a observat că *raţiunea* (*Vernunft*) are la Kant trei sensuri: în sensul cel mai îngust, ea este *facultatea principiilor*, în sens îngust, este *facultatea de cunoaştere superioară*, care cuprinde *intelectul*, *facultatea de judecare* şi *facultatea principiilor*, iar în sens larg, *Vernunft* desemnează întreaga facultate de cunoaştere a priori, incluzînd şi sensibilitatea[64]. În *Dialectica transcendentală*, raţiunea este luată în primul sens, ca facultate specifică de cunoaştere, deosebită de intelect şi de facultatea de judecare.

Kant încadrează mai întîi raţiunea, astfel înţeleasă, în seria ascendentă a facultăţilor de cunoaştere, ca facultate supremă. „Orice cunoaştere a noastră începe cu simţurile, înaintează de aici spre intelect şi sfîrşeşte cu raţiunea, deasupra căreia nu se găseşte în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiţiei şi a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gîndirii."[65] Filosoful îşi mărturiseşte însă

[64] Vezi B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, Halle, M. Niemeyer, 1904, pp. 8-9; citat de M. Flonta, „Note la *Prolegomene*", în *ed. cit.*, p. 196.

[65] *Critica raţiunii pure*, p. 283.

imediat încurcătura în care se află, atunci cînd trebuie să caracterizeze această facultate. Dificultatea provine din faptul că raţiunea are atît o folosire formală (logică), cît şi una reală. Recunoaştem cu uşurinţă aici deosebirea dintre *usus logicus* şi *usus realis* din disertaţia inaugurală, aplicată de această dată nu intelectului, ci raţiunii. Folosirea logică (formală) se referă la funcţionarea raţiunii ca facultate de a raţiona în mod mijlocit, ca facultate a raţionamentului silogistic, făcîndu-se abstracţie de conţinutul cognitiv al propoziţiilor. Folosirea reală trimite la faptul că raţiunea însăşi este sursa unor concepte şi principii specifice. Raţiunea ni se înfăţişează astfel într-o dublă ipostază: ca facultate *logică* şi ca facultate *transcendentală*. Depăşirea acestei dihotomii este posibilă numai prin caracterizarea ei ca *facultate a principiilor*.

Desigur, orice propoziţie generală, în măsura în care poate fi premisă majoră într-un silogism şi, deci, stă la baza unei concluzii, poate fi numită principiu. În acest sens şi intelectul are principii, căci conceptele sale constituie sursa unor reguli generale, care vor fi aplicate apoi la anumite cazuri particulare. Dar acesta este sensul *relativ* al principiului: propoziţiile generale în discuţie sînt principii numai prin comparaţie, adică în raport cu cunoştinţele ce decurg din ele, dar nu în mod absolut. În sens *absolut*, adică în sensul de cunoştinţă care întemeiază, dar nu are nevoie ea însăşi de întemeiere, principiul este apanajul raţiunii. De aceea, Kant caracterizează, cum am văzut, raţiunea ca facultate a principiilor, deosebind-o astfel de intelect, care este facultatea regulilor. „Dacă intelectul poate fi o facultate a unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci raţiunea este facultatea unităţii regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci, niciodată, imediat la experienţă sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da a priori, prin concepte, cunoştinţelor lui variate o unitate, care poate fi numită unitate raţională şi care este de cu totul altă natură decît aceea efectuată de intelect."[66]

Principiile raţiunii se întemeiază pe anumite concepte specifice. Pentru a deosebi conceptele raţiunii de conceptele intelectului, Kant le numeşte, cu un termen împrumutat de la Platon,

[66] *Ibid.*, p. 285.

*idei*. El explică pe larg specificul ideilor şi deosebirea lor de categorii. Dacă acestea din urmă au întotdeauna obiecte corespunzătoare în experienţă, cele dintîi nu-şi pot niciodată găsi corespondenţi empirici. Căci ele nu se raportează la experienţă, ci la intelect, rolul lor fiind unificarea regulilor intelectului, iar nu unificarea fenomenelor empirice. În mod inevitabil, ideile raţiunii trec dincolo de experienţă şi vizează o totalitate din care experienţa însăşi nu este decît o parte: ele sînt, aşadar, *transcendente*, spre deosebire de conceptele pure ale intelectului, care au numai o întrebuinţare *imanentă*.

Descoperirea ideilor raţiunii se va face în mod analog cu descoperirea categoriilor intelectului, prin cercetarea funcţiei logice a facultăţii respective de cunoaştere. Paradigma logică ghidează opera critică în ansamblu şi constituie – în ochii lui Kant – nu numai un „fir conducător", ci şi un fel de certificat de garanţie, o dovadă a corectitudinii întregii cercetări. Dacă raţiunea este, cum am văzut, facultatea raţionamentului deductiv, descoperirea ideilor ei devine posibilă prin cercetarea tipurilor de raţionament. Aşa cum îl interpretează Kant, un raţionament (silogism) este alcătuit dintr-o propoziţie generală, care stabileşte o regulă (premisa majoră), dintr-o propoziţie ce subsumează o cunoştinţă sub condiţia regulii (premisa minoră) şi dintr-o concluzie în care determinăm cunoştinţa respectivă prin predicatul regulei. Premisa majoră este opera intelectului, cea minoră, a facultăţii de judecare, iar concluzia este opera raţiunii. După raportul dintre cunoştinţă şi condiţia ei, exprimat de premisa majoră, există trei tipuri de raţionament: *categoric*, *ipotetic* şi *disjunctiv*. Această clasificare logică a raţionamentelor îi slujeşte lui Kant drept criteriu pentru descoperirea ideilor.

Ca să înţelegem însă modul cum se trece de la cele trei tipuri de raţionament la cele trei tipuri de idei, trebuie să mai ţinem seama de un lucru important: deoarece concluzia unui raţionament depinde în principal de premisa majoră, raţiunea tinde să asigure valabilitatea acesteia, raportînd-o la o condiţie mai înaltă, de care ea depinde ş.a.m.d. Demersul specific al raţiunii este astfel unul *regresiv*: raţiunea nu se interesează în fond de *progresul* de la premise la concluzii, adică de la condiţie la condiţionat, acesta

putîndu-se desfăşura în siguranţă, oricît de departe, dacă regula (condiţia) este sigură, ci de *regresul* de la concluzii la premise, adică de la condiţionat la condiţie. Este un *regres către temeiuri*, absolut necesar pentru unificarea cunoştinţelor oferite de intelect.

Funcţia specifică a raţiunii constă – după Kant – în „a găsi pentru cunoştinţa condiţionată a intelectului necondiţionatul prin care se completează unitatea lui"[67]. Această maximă logică devine însă principiu al raţiunii pure prin introducerea unei clauze care n-a fost observată pînă acum: dacă condiţionatul este dat, este dată şi întreaga serie a condiţiilor lui, serie care este, aşadar, ea însăşi necondiţionată. Acesta e „principiul suprem al raţiunii pure", principiu *sintetic*, căci condiţionatul se raportează, desigur, analitic la o condiţie oarecare, dar nu la necondiţionat. Acestui principiu suprem, precum şi tuturor celorlalte principii ale raţiunii, care decurg din el, nu i se va putea găsi niciodată un corespondent empiric. El depăşeşte, prin natura sa, marginile experienţei, este *transcendent*, deosebindu-se radical de principiile *imanente* ale intelectului.

Trecerea de la *căutarea* necondiţionatului la *stabilirea* lui exprimă trecerea de la funcţia logică la funcţia transcendentală a raţiunii. Această trecere nu e nicidecum întîmplătoare: căci, în absenţa necondiţionatului, întreaga serie a cunoştinţelor condiţionate rămîne suspendată în aer, lipsită de fundament.

Raţiunea va căuta necondiţionatul în cele trei direcţii corespunzătoare tipurilor de raţionament. Ea va căuta un *subiect absolut*, adică un subiect care să nu mai poată fi el însuşi predicat al vreunui alt subiect, care să întemeieze întreaga serie a silogismelor categorice; va căuta o *condiţie absolută*, adică o condiţie care să nu mai fie ea însăşi condiţionată, care să întemeieze lanţul silogismelor ipotetice; şi va căuta, în sfîrşit, o *totalitate absolută*, adică o fiinţă care să reunească în sine toate perfecţiunile şi care să întemeieze seria raţionamentelor disjunctive. Aceste trei direcţii ale demersului regresiv al raţiunii conduc la cele trei idei (mai exact, clase de idei) ale sale: *sufletul* (ideea psihologică), *universul* (ideea cosmologică) şi *fiinţa supremă* (ideea teologică).

[67] *Ibid.*, p. 288.

Descoperirea ideilor transcendentale ale raţiunii, pornind de la un principiu necesar, şi anume de la tipurile de raţionament în care se exprimă funcţia ei logică, asigură – după părerea lui Kant – necesitatea şi completitudinea listei ideilor. Tot aşa cum tabla categoriilor, întemeindu-se pe tipurile de sinteză intelectuală exprimate în judecăţi, era completă şi definitivă, lista ideilor/ claselor de idei, fiind stabilită nu la întîmplare sau după o inspiraţie de moment, ci pe baza unui anumit principiu, este completă şi definitivă.

### 4.6.3. Raţionamentele dialectice ale raţiunii pure

Ideea psihologică, ideea cosmologică şi ideea teologică sînt principii ultime, la care raţiunea, în demersul ei regresiv/ întemeietor, ajunge în mod necesar. Ele corespund nevoilor sale logice profunde şi au o *necesitate subiectivă* incontestabilă. Dar raţiunea nu se mulţumeşte cu această legitimare subiectivă a ideilor sale. În mod inevitabil, ea tinde să acorde ideilor o valoare şi o legitimare *obiectivă*: dată fiind importanţa lor ca principii supreme ale cunoaşterii, raţiunea este, în mod oarecum natural, înclinată să creadă că lor nu le corespund numai *obiecte raţionale*, constructe mintale născute din nevoile ei logice şi cognitive, ci le corespund *obiecte reale*, care, neputînd fi descoperite în experienţă, s-ar situa dincolo de limitele acesteia. Astfel se naşte aparenţa transcendentală, iluzia că, prin mijlocirea ideilor, am avea acces la transcendent, la lucrul în sine.

Pe această iluzie se întemeiază metafizica tradiţională, cu cele trei componente ale sale: psihologia raţională, cosmologia raţională şi teologia raţională[68]. Analiza critică va dezvălui eroarea *specifică*, ce stă la baza fiecăreia dintre aceste discipline şi în care se exprimă eroarea *generală* a obiectivării ideilor, adică a transformării ideilor în substanţe.

*Psihologia raţională*, disciplina metafizică care studiază în mod speculativ sufletul, porneşte de la un paralogism, care constă în a lua unitatea funcţională a conştiinţei noastre drept un obiect real,

[68] Cele trei componente alcătuiesc ceea ce în epocă se numea *metaphysica specialis*, căreia i se adaugă *metaphysica generalis* (ontologia).

deşi experienţa nu ne oferă nici o intuiţie despre acest pretins obiect. Eroarea constă, deci, în a *substanţializa* unitatea *funcţională* a conştiinţei, de care devenim conştienţi în apercepţia transcendentală. De aici psihologia raţională deduce calităţile acestei pretinse substanţe care este sufletul: imaterialitatea, simplitatea, identitatea cu sine, nemurirea. Toate aceste raţionamente sînt greşite; prin urmare, psihologiei raţionale nu i se poate acorda nici un credit cognitiv. Este locul aici să precizăm că critica lui Kant vizează numai psihologia metafizică, şi nu psihologia empirică, bazată pe observaţie (şi pe autoobservaţie). Filosoful recunoaşte, fără rezerve, îndreptăţirea cognitivă a celei din urmă şi în acest sens s-a afirmat uneori că el a pregătit terenul pentru constituirea psihologiei ştiinţifice moderne. Punctul de vedere al lui Kant este, deci, următorul: este posibilă şi chiar necesară cunoaşterea fenomenelor psihice, întemeiată pe observaţie, dar este imposibilă cunoaşterea metafizică a sufletului.

*Cosmologia raţională* consideră Universul ca fiind unitatea necondiţionată a tuturor fenomenelor. Universul este însă o idee a raţiunii, iar nu un obiect real, dat în experienţă. Căci experienţa nu ne oferă decît fenomene individuale, încadrate în ansambluri mai largi, dar niciodată *totalitatea* absolută a fenomenelor. Metafizica tradiţională îl socoteşte însă o realitate autosubzistentă şi încearcă, pe cale strict raţională, să-i stabilească însuşirile. Rezultatul la care se ajunge e pe deplin edificator: universului i se atribuie determinări contradictorii. Aceste dificultăţi pe care le întîlneşte gîndirea constau în aceea că ambele aserţiuni opuse, adică atît teza, cît şi antiteza, pot fi, în egală măsură, argumentate. Deşi, fiind vorba de propoziţii contradictorii, ele nu pot fi amîndouă adevărate în acelaşi timp şi din acelaşi punct de vedere, raţiunea nu poate decide care este adevărată şi care este falsă. Acestea sînt *antinomiile* raţiunii pure.

Kant înfăţişează patru asemenea antinomii, fiecare alcătuită dintr-o teză şi o antiteză. Le vom expune, în cele ce urmează, într-o formă simplificată:

1) *teza*: Lumea are un început în timp şi este limitată în spaţiu.
   *antiteza*: Lumea este infinită în timp şi în spaţiu.
2) *teza*: Totul în lume este format din elemente simple.
   *antiteza*: Nu există elemente simple, ci totul este compus.

3) *teza*: Există în lume o cauzalitate prin libertate.
*antiteza*: Nu există libertate, ci totul este natură.
4) *teza*: În seria cauzală a lumii există o ființă necesară.
*antiteza*: În această serie nimic nu este necesar, ci totul este contingent.

În concepția sa despre antinomii întîlnim una dintre cele mai fecunde contribuții filosofice ale lui Kant: ideea contradicției necesare dintre conceptele finit-infinit, simplu-compus, libertate-cauzalitate, necesitate-contingență. Aceste concepte fundamentale ale gîndirii umane sînt prin natura lor contradictorii și nu pot fi gîndite decît în relația care le unește și, totodată, le opune unele altora. Hegel a generalizat această idee kantiană și a elaborat teoria sa despre contradicție ca structură fundamentală a existenței. Trebuie să precizăm însă că, în ce îl privește, Kant nu interpretează antinomiile ca fiind contradicții structurale ale existenței, ci ca opoziții cu sine însăși, în care rațiunea se încurcă atunci cînd depășește hotarele experienței. Antinomiile sînt un fel de semnale de alarmă care ne avertizează că am pătruns în teritoriul interzis al transcendentului, al lucrului în sine. De aceea, Kant este de părere că ele pot fi rezolvate. Și iată cum. Primele două antinomii se întemeiază pe presupoziția greșită că lumea e dată în mod absolut – ca finită sau infinită, ca alcătuită din elemente indecompozabile sau divizibilă la infinit –, independent de conștiința noastră. De aceea, atît tezele, cît și antitezele sînt false. Cu alte cuvinte, lumea nu este nici finită, nici infinită, nici alcătuită din elemente simple, nici infinit divizibilă, ci fenomenală.

Ultimele două antinomii se rezolvă prin distincția dintre planul *noumenal* (al lucrului în sine) și cel *fenomenal* (al lumii sensibile). Tezele sînt valabile pentru primul plan, iar antitezele, pentru al doilea. Prin urmare, ele pot fi și unele, și altele adevărate, cu condiția să fie raportate la domeniul propriu și să se facă deosebirea cuvenită între aceste domenii.

*Teologia rațională* transformă și ea o idee a rațiunii, mai exact ideea cea mai înaltă a acesteia, ideea de Ființă supremă, într-un obiect. Acesta este idealul rațiunii umane, punctul cel mai înalt la care ca se poate ridica, dar pe care nu-l va atinge niciodată. Că este așa, o dovedește slăbiciunea argumentelor raționale ale existenței lui Dumnezeu. Argumentele raționale, formulate de-a lungul timpului,

pentru a dovedi existența Ființei supreme se reduc – după părerea lui Kant, – la trei: argumentul *ontologic*, argumentul *cosmologic* și argumentul *fizico-teologic*. Cel dintîi deduce *existența* Ființei perfecte din *ideea* noastră de perfecțiune. Al doilea, o deduce din necesitatea unei cauze prime, care să explice toate raporturile cauzale din lume. Iar al treilea, din ordinea și armonia tuturor lucrurilor din lume, care presupun o inteligență ordonatoare, favorabilă omului. Cel mai important este primul argument, la care se reduc, în ultimă analiză, și celelalte două. Toate aceste argumente sînt însă greșite, după Kant. Oprindu-ne numai la cel dintîi, eroarea lui constă – după cum filosoful a descoperit – încă din perioada precritică – în a considera judecata de existență ca analitică, în timp ce ea este întotdeauna sintetică.

Slăbiciunea argumentelor raționale ale existenței lui Dumnezeu nu dovedește însă nicidecum – după părerea lui Kant – inexistența sa. Singura concluzie validă ce se poate trage de aici este că existența Ființei supreme depășește puterile rațiunii umane. Rațiunea umană nu poate dovedi existența lui Dumnezeu. Dar – și acest lucru nu e mai puțin important – ea nu poate dovedi nici inexistența lui. Aceste două concluzii ale criticii nu-și dobîndesc sensul real decît dacă sînt gîndite împreună. Luate astfel, ele ne dovedesc că, pentru rațiunea teoretică, existența lui Dumnezeu este și va rămîne pentru totdeauna o *problemă* sau, cum spun logicienii de astăzi, o aserțiune indecidabilă.

Rămîne astfel deschisă posibilitatea unei alte întemeieri a existenței lui Dumnezeu. Rațiunea teoretică nu ne-a dovedit că Dumnezeu nu există, ci că ea nu se poate pronunța în această privință. Lăsînd chestiunea deschisă, în spațiul liber astfel cucerit se va instala singurul argument valabil – după părerea lui Kant – al existenței lui Dumnezeu: *argumentul moral*. După cum vom vedea la locul potrivit, existența Ființei supreme este o condiție de posibilitate a binelui suveran al omului, și astfel, un postulat al rațiunii practice. Ea nu se *demonstrează* teoretic, dar trebuie *acceptată* în mod necesar din punct de vedere practic.

Analiza raționamentelor dialectice pe care le generează pare să conducă în mod inevitabil la o judecată negativă cu privire la valoarea ideilor: ideile rațiunii sînt sursa unor iluzii (aparența

3) *teza*: Există în lume o cauzalitate prin libertate.
*antiteza*: Nu există libertate, ci totul este natură.
4) *teza*: În seria cauzală a lumii există o ființă necesară.
*antiteza*: În această serie nimic nu este necesar, ci totul este contingent.

În concepția sa despre antinomii întîlnim una dintre cele mai fecunde contribuții filosofice ale lui Kant: ideea contradicției necesare dintre conceptele finit-infinit, simplu-compus, libertate-cauzalitate, necesitate-contingență. Aceste concepte fundamentale ale gîndirii umane sînt prin natura lor contradictorii și nu pot fi gîndite decît în relația care le unește și, totodată, le opune unele altora. Hegel a generalizat această idee kantiană și a elaborat teoria sa despre contradicție ca structură fundamentală a existenței. Trebuie să precizăm însă că, în ce îl privește, Kant nu interpretează antinomiile ca fiind contradicții structurale ale existenței, ci ca opoziții cu sine însăși, în care rațiunea se încurcă atunci cînd depășește hotarele experienței. Antinomiile sînt un fel de semnale de alarmă care ne avertizează că am pătruns în teritoriul interzis al transcendentului, al lucrului în sine. De aceea, Kant este de părere că ele pot fi rezolvate. Și iată cum. Primele două antinomii se întemeiază pe presupoziția greșită că lumea e dată în mod absolut – ca finită sau infinită, ca alcătuită din elemente indecompozabile sau divizibilă la infinit –, independent de conștiința noastră. De aceea, atît tezele, cît și antitezele sînt false. Cu alte cuvinte, lumea nu este nici finită, nici infinită, nici alcătuită din elemente simple, nici infinit divizibilă, ci fenomenală.

Ultimele două antinomii se rezolvă prin distincția dintre planul *noumenal* (al lucrului în sine) și cel *fenomenal* (al lumii sensibile). Tezele sînt valabile pentru primul plan, iar antitezele, pentru al doilea. Prin urmare, ele pot fi și unele, și altele adevărate, cu condiția să fie raportate la domeniul propriu și să se facă deosebirea cuvenită între aceste domenii.

*Teologia rațională* transformă și ea o idee a rațiunii, mai exact ideea cea mai înaltă a acesteia, ideea de Ființă supremă, într-un obiect. Acesta este idealul rațiunii umane, punctul cel mai înalt la care ca se poate ridica, dar pe care nu-l va atinge niciodată. Că este așa, o dovedește slăbiciunea argumentelor raționale ale existenței lui Dumnezeu. Argumentele raționale, formulate de-a lungul timpului,

pentru a dovedi existența Ființei supreme se reduc – după părerea lui Kant, – la trei: argumentul *ontologic*, argumentul *cosmologic* și argumentul *fizico-teologic*. Cel dintîi deduce *existența* Ființei perfecte din *ideea* noastră de perfecțiune. Al doilea, o deduce din necesitatea unei cauze prime, care să explice toate raporturile cauzale din lume. Iar al treilea, din ordinea și armonia tuturor lucrurilor din lume, care presupun o inteligență ordonatoare, favorabilă omului. Cel mai important este primul argument, la care se reduc, în ultimă analiză, și celelalte două. Toate aceste argumente sînt însă greșite, după Kant. Oprindu-ne numai la cel dintîi, eroarea lui constă – după cum filosoful a descoperit – încă din perioada precritică – în a considera judecata de existență ca analitică, în timp ce ea este întotdeauna sintetică.

Slăbiciunea argumentelor raționale ale existenței lui Dumnezeu nu dovedește însă nicidecum – după părerea lui Kant – inexistența sa. Singura concluzie validă ce se poate trage de aici este că existența Ființei supreme depășește puterile rațiunii umane. Rațiunea umană nu poate dovedi existența lui Dumnezeu. Dar – și acest lucru nu e mai puțin important – ea nu poate dovedi nici inexistența lui. Aceste două concluzii ale criticii nu-și dobîndesc sensul real decît dacă sînt gîndite împreună. Luate astfel, ele ne dovedesc că, pentru rațiunea teoretică, existența lui Dumnezeu este și va rămîne pentru totdeauna o *problemă* sau, cum spun logicienii de astăzi, o aserțiune indecidabilă.

Rămîne astfel deschisă posibilitatea unei alte întemeieri a existenței lui Dumnezeu. Rațiunea teoretică nu ne-a dovedit că Dumnezeu nu există, ci că ea nu se poate pronunța în această privință. Lăsînd chestiunea deschisă, în spațiul liber astfel cucerit se va instala singurul argument valabil – după părerea lui Kant – al existenței lui Dumnezeu: *argumentul moral*. După cum vom vedea la locul potrivit, existența Ființei supreme este o condiție de posibilitate a binelui suveran al omului, și astfel, un postulat al rațiunii practice. Ea nu se *demonstrează* teoretic, dar trebuie *acceptată* în mod necesar din punct de vedere practic.

Analiza raționamentelor dialectice pe care le generează pare să conducă în mod inevitabil la o judecată negativă cu privire la valoarea ideilor: ideile rațiunii sînt sursa unor iluzii (aparența

transcendentală), nu al unor cunoştinţe reale. Totuşi, Kant nu este de această părere. După el, ideile raţiunii „nu pot fi niciodată dialectice în sine, ci numai simpla lor folosire greşită face ca din ele să rezulte pentru noi o aparenţă înşelătoare; căci ele ne sînt date prin natura raţiunii noastre şi este imposibil ca acest tribunal suprem al tuturor drepturilor şi pretenţiilor speculaţiei noastre să conţină el însuşi amăgiri şi iluzii originare. Probabil că ele îşi vor fi având menirea lor bună şi utilă în constituţia naturală a raţiunii noastre"[69]. Din acest text esenţial se desprinde cu toată claritatea deosebirea dintre ideile însele şi folosirea lor: cea din urmă, atunci cînd este greşită, poate genera iluzii, dar, prin ele însele, ideile nu sînt înşelătoare. Argumentul lui Kant este acela că, provenind din raţiunea însăşi, ideile trebuie să aibă o funcţie originar pozitivă, iar nu una doar negativă, cum este înşelarea.

Funcţia pozitivă a ideilor, „menirea lor bună şi utilă", după expresia filosofului, constă în unificarea regulilor intelectului, şi astfel în asigurarea caracterului *sistematic* al întregii noastre cunoaşteri. La urma urmelor, cunoaşterea, aşa cum o înţelege Kant, este o unificare progresivă, care începe la nivelul sensibilităţii, prin ordonarea diversului senzorial cu ajutorul spaţiului şi timpului, continuă la nivelul intelectului, prin ansamblul sintezelor categoriale, şi se desăvîrşeşte la nivelul raţiunii prin idei. Este important să nu pierdem din vedere faptul că, dacă conceptele pure ale intelectului se aplică fenomenelor, asigurînd universalitatea şi necesitatea (*id est*, legitatea) legăturilor dintre ele, în experienţă, ideile raţiunii nu se aplică nicidecum fenomenelor, ci intelectului însuşi, ale cărui reguli le unifică. Pentru a marca această deosebire, Kant se referă la rolul *constitutiv* al categoriilor şi la rolul *regulativ* al ideilor: categoriile oferă universalitatea şi necesitatea legilor ce ne sînt date în experienţă, constituind astfel, din punctul de vedere al formei, experienţa. În timp ce ideile fixează ţinte pe care cunoaşterea nu le va atinge, de fapt, niciodată, dar a căror urmărire îi asigură unitatea sistematică şi progresul nelimitat. Pe de altă parte, cum vom vedea în capitolul următor, în uzul practic al raţiunii, ideile devin ele însele constitutive în raport cu experienţa morală.

[69] *Critica raţiunii pure*, p. 520.

Ideile nu sînt, aşadar, creaţii arbitrare, reprezentări fanteziste ale minţii noastre. Faptul că ele generează o aparenţă transcendentală provine din greşita lor folosire (din „substanţializarea" lor), şi nu din natura lor. Prin natura lor, ideile au o funcţie pozitivă, care constă în unificarea cea mai înaltă, adică în unificarea sistematică a cunoaşterii umane.

## 4.7. Kant şi metafizica

La începutul acestui capitol, am văzut că întreaga cercetare kantiană din *Critica raţiunii pure* se desfăşoară în orizontul problemei posibilităţii metafizicii ca ştiinţă. De altminteri, aşa cum am mai avut prilejul să constatăm, metafizica a devenit o problemă, pentru Kant, încă din perioada precritică. Perioada critică nu abandonează, ci dimpotrivă, radicalizează această problemă, iar prezenţa ei în ambele perioade este unul dintre argumentele decisive ale tezei despre unitatea gîndirii kantiene.

Ceea ce aduce nou, din acest punct de vedere, perioada critică este, pe de o parte, *radicalizarea* problemei, iar pe de alta, *metoda* de rezolvare. Am văzut că, în introducerea *Criticii*, problema posibilităţii metafizicii este formulată în două feluri, care exprimă, de fapt, niveluri diferite ale abordării ei: ca posibilitate a metafizicii în sens de „dispoziţie naturală" a spiritului uman şi ca posibilitate a metafizicii ca ştiinţă. În prima ei formulare, problema posibilităţii metafizicii se referă la înclinaţia firească a omului de a-şi pune întrebări metafizice, cam în felul în care, mai tîrziu, Schopenhauer va spune că omul este un „animal metafizic". În acest înţeles, putem accepta că metafizica este *dată*, oricîte îndoieli am avea în alte privinţe. Şi putem accepta, de asemenea, că nevoile metafizice sînt satisfăcute de fiecare dată cu mijloacele disponibile în acel moment, oricît de precare şi nesigure ar fi ele: după părerea lui Kant, oamenii au avut şi vor avea întotdeauna o anumită metafizică.

Problema metafizicii se adînceşte către temeiuri, adică se radicalizează, în momentul în care ne punem întrebarea cu privire la posibilitatea ei ca *ştiinţă*, ca o cunoaştere asigurată. Abia atunci interogaţia asupra posibilităţii metafizicii „cheamă" demersul pregătitor al criticii. Atîta vreme cît ne interesează numai dispoziţia naturală către metafizică a spiritului uman, critica nu este necesară:

accentul cade nu pe validitatea răspunsurilor ce li se dau, ci pe prezența inevitabilă a problemelor metafizice în orizontul spiritual al omului. Critica devine absolut necesară abia cînd ne întrebăm cu privire la capacitatea spiritului uman (a „rațiunii") de a oferi răspunsuri sigure la aceste probleme, adică de a edifica o metafizică științifică.

Acest raport între metafizică și critică duce la deplasarea accentului de la construcția metafizică la investigația critică a facultăților de cunoaștere, aceasta trecînd pe primul plan, în calitate de condiție *sine qua non* a metafizicii. Schimbarea centrului de greutate al filosofiei de la constructiv la critic este exprimată viguros în *Prolegomene* și în prefața celei de-a doua ediții a *Criticii*, ea aflîndu-se în indisolubilă legătură cu „revoluția copernicană" înfăptuită de Kant în gîndirea filosofică.

Centrarea critică a filosofiei kantiene conduce la o anumită estompare a componentei metafizice, care nu este abandonată, dar parcă e mereu „amînată". Ea rămîne, desigur, *scopul*, în raport cu care critica este numai un *mijloc*, dar *singurul* mijloc. Kant nu a pierdut niciodată din vedere obiectivul metafizic, cu cele două componente ale lui: *metafizica naturii* și *metafizica moravurilor*, chiar dacă n-a putut-o duce pînă la capăt decît pe cea de-a doua (în lucrarea *Metafizica moravurilor*), există argumente serioase că nu a abandonat-o nici pe cea dintîi (a se vedea lucrarea *Primele principii metafizice ale științei naturii* și *Opus postumum*). Cu toate acestea, marile opere ale lui Kant, și în primul rînd cele trei *Critici*, sînt scrieri critice, iar nu de construcție metafizică. În aceste condiții, poziția lui Kant față de metafizică, insuficient precizată de filosoful însuși, a făcut obiectul unor ample dezbateri în *Kant-Forschung*.

Cîteva lucruri pot fi totuși bine stabilite. Mai întîi, se poate spune cu siguranță că filosoful *a respins* metafizica tradițională, raționalist-dogmatică, recunoscînd însă totodată marile merite teoretice ale reprezentanților ei, mai cu seamă ale lui Leibniz și Wolff. După Kant, metafizica nu este posibilă ca știință despre suprasensibil. Datorită formelor ei a priori, cunoașterea noastră este inevitabil limitată la fenomene, așa cum ne sînt ele date în experiență, fără a se putea extinde la realitatea transfenomenală, la lucrul în sine. Dar lucrul în sine există. În acest context poate fi acceptată frumoasa expresie a lui Alois Riehl: „*Critica rațiunii pure*

afirmă metafizicul, dar neagă metafizica"[70]. Să precizăm încă o dată că negația kantiană se raportează la un *anumit* tip de metafizică, la metafizica dogmatică, iar nu la metafizică în general.

Această restricție ridică ea însăși o problemă: ce *alt* tip de metafizică – de data aceasta admisibil – putea să aibă în vedere Kant? Unele formulări din *Critica rațiunii pure* par să indice că metafizica legitimă ar fi o *sistematică* a conceptelor pure ale gîndirii, pentru care critica ar oferi numai articulațiile principale și „firul conducător". Încă în prefața primei ediții ni se spune că metafizica „nu este decît *inventarul*, sistematic ordonat, a tot ceea ce posedăm prin rațiunea pură"[71]. Alteori, metafizica pare a se confunda cu critica însăși, apărarea acesteia din urmă împotriva atacurilor wolffienilor, dar și împotriva răstălmăcirilor propriilor discipoli fiind, în ultima sa perioadă de activitate, preocuparea principală a lui Kant, de care era legat, în vederile lui, chiar destinul metafizicii.

Identificarea metafizicii cu critica poate să nedumirească și să suscite bănuiala unei confundări a scopului cu mijlocul. Abia în acest context putem înțelege cu adevărat valoarea și însemnătatea uneia dintre cele mai controversate interpretări ale filosofiei kantiene din acest secol, interpretarea propusă de M. Heidegger în lucrarea *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Ideea fundamentală a lucrării este că, într-adevăr, *Critica rațiunii pure* propune o nouă metafizică. Noutatea ei este însă radicală: e vorba nu de o construcție nouă, care s-ar alătura celor existente, în interiorul aceluiași tip de metafizică, ci de un alt mod de a înțelege metafizica însăși. După explicația lui Constantin Noica[72], dacă metafizicienii anteriori erau preocupați de *transcendent*, Kant orientează filosofia către studiul *transcendentalului*, „tărîmul cel nou" descoperit de el. Reorientarea filosofiei de la transcendent la transcendental poate fi înțeleasă, cum s-a întîmplat uneori, ca o abandonare a metafizicii în favoarea teoriei cunoașterii, numai dacă

---

[70] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System, Erster Band: Geschichte des philosophischen Kritizismus*, Leipzig, W. Engelmann, 1908, p. 584.

[71] *Critica rațiunii pure*, p. 17.

[72] C. Noica, *Kant și metafizica, după interpretarea lui Heidegger*, în vol. *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure*, coord. Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pîrvu, Editura Academiei, București, 1982, pp. 141-152.

păstrăm vechiul concept al metafizicii şi nu ţinem seama de schimbarea introdusă de Kant chiar în acest concept. După Heidegger, *Critica raţiunii pure* „n-are nimic de-a face cu teoria cunoaşterii"[73]. Ea este o *întemeiere a metafizicii* (*Grundlegung der Metaphysik*), centrată pe determinarea posibilităţii ontologiei. Teoria aprioristă kantiană este radical resemnificată de interpretul său modern. Formele a priori ale spiritului uman configurează, în interpretarea pe care le-o dă Heidegger, un tip de cunoaştere, care precede, condiţionează şi orientează cunoaşterea empirică a lucrurilor. Dacă numim această din urmă modalitate cognitivă, fie că ea e realizată de ştiinţe, fie că are loc la nivelul conştiinţei comune, cunoaştere *ontică*, atunci cea dintîi trebuie numită cunoaştere *ontologică*, deoarece ea vizează structura generală a fiinţei, pe fondul căreia, numai, devin accesibile, în experienţă, obiectele. Distincţia explicită între ontic şi ontologic, între fiinţă şi existent este, desigur, heideggeriană, şi nu kantiană. Ea ne ajută, totuşi, să-l înţelegem pe Kant într-o lumină nouă şi să-i asimilăm ideile în perspectiva celei mai vii actualităţi teoretice.

În interpretarea heideggeriană a *Criticii*, ideea fundamentală a lui Kant este, aşadar, aceea că structurile de bază ale fiinţei pot fi descoperite nu prin speculaţii iluzorii asupra transcendentului, ci prin cercetarea transcendentalului. Investigaţia *critică* a transcendentalului dobîndeşte astfel un sens *ontologic* (metafizic). Esenţialul rămîne această reorientare de la transcendent la transcendental, care este, în fond, o nouă întemeiere a ontologiei şi, odată cu ea, a metafizicii în ansamblu[74].

## 5. Filosofia practică

Alături de filosofia teoretică, de care ne-am ocupat pînă acum, cea de-a doua componentă principală a filosofiei kantiene

[73] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klosterrnann, Frankfurt am Main, 1965, p. 25.

[74] Am expus pe larg interpretarea lui Heidegger, cu marile ei virtuţi explicative, dar şi cu neajunsurile ei, în studiul „Cu privire la interpretarea ontologică a apriorismului" (I-III), publicat în *Analele Universităţii din Timişoara*, 1989, 1990, 1991.

este filosofia practică. Ea face obiectul capitolului de față. Precizez de la început că voi aborda numai anumite probleme ale acestei părți a gîndirii kantiene, acelea care, după opinia mea, sînt indispensabile pentru a înțelege spiritul general al acestei filosofii, lăsînd la o parte multe altele care, în alte privințe, ar putea fi la fel de interesante.

## 5.1. Teoreticul şi practicul. Specificul abordării critice a domeniului moralității

Bipartiția kantiană a filosofiei, divizarea ei într-o *filosofie teoretică* şi o *filosofie practică* este, desigur, rezultatul modificării cunoscutei tripartiții aristotelice a ştiințelor sau filosofiilor: ştiințele *teoretice*, care au ca scop cunoaşterea dezinteresată a adevărului, contemplația pură a lucrurilor (θεορία) – filosofia primă (teologia), fizica şi matematica; ştiințele *practice*, care studiază comportamentul uman, acțiunea (πράξις) individuală sau colectivă a oamenilor – etica, economia şi politica; şi ştiințele *poetice* sau *creatoare*, care studiază producerea, făurirea (ποίησις) unei opere exterioare producătorului ei – poetica, retorica şi dialectica. Kant reține numai primele două titluri, considerînd că poeticul aristotelic se identifică cu tehnicul, adică cu aplicarea, în conformitate cu anumite scopuri, a unor cunoştințe teoretice sau practice. Aşa încît, cum spuneam, tripartiția aristotelică devine, la Kant, bipartiția teoreticului şi practicului. *Teoreticul* este domeniul cunoaşterii, mai exact al cunoaşterii naturii, dar şi a omului însuşi ca ființă naturală sau ca parte a naturii. Aşa încît filosofia teoretică este în esență o filosofie a cunoaşterii sau o *critică a cunoaşterii*, care stă la baza unei *metafizici a naturii*. Iar *practicul* este domeniul comportamentului uman, îndeosebi acela al *moralității* sau, cum se exprimă uneori

filosoful, al *moravurilor* (alteori, el include în acesta din urmă morala şi dreptul). Filosofia practică este în esenţă o filosofie morală, o etică.

Mi se pare foarte important să înţelegem bine de la început modul specific în care Kant abordează domeniul moral. Ca şi filosofia sa teoretică, filosofia practică a lui Kant este o filosofie critică. Desigur, el a avut preocupări morale încă în perioada precritică, poziţia sa modificîndu-se, în legătură cu evoluţia sa filosofică generală, de la subordonarea raţionalistă a moralei faţă de metafizică, la înţelegerea autonomiei vieţii morale, sub influenţa „moralei inimii" a lui J.-J. Rousseau şi a teoriei „sentimentului moral" a moraliştilor englezi (Shaftesbury şi Francis Hutcheson încercau să întemeieze moralitatea pe ceea ce ei numeau *moral sense*, sentimentul sau simţul moral). Anticipat într-o anumită măsură în lucrările precritice, punctul de vedere specific kantian este elaborat îndeosebi în trei lucrări ale perioadei critice: *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785), *Critica raţiunii practice* (1788) şi *Metafizica moravurilor* (1797). Cele mai importante pentru problemele teoretice ale moralităţii sînt primele două.

Specificul abordării kantiene a moralităţii constă, aşadar, în aceea că ea este o *abordare critică*. Pentru a înţelege corect acest tip de abordare în domeniul care ne interesează acum, vom porni de la o observaţie de ordin mai general. Din prefaţa la ediţia a II-a a *Criticii raţiunii pure* se desprinde ideea că una dintre preocupările principale ale lui Kant a fost aceea cu privire la raportul dintre raţiune şi credinţă, problemă pe care gîndirea modernă a moştenit-o de la scolastică şi care este indisolubil legată de alte două: raportul dintre cunoaştere şi moralitate, dintre determinismul naturii şi libertatea umană. Se ştie că progresele ştiinţei moderne păreau să excludă credinţa religioasă, iar determinismul universal inspirat de ştiinţe părea să elimine libertatea umană şi odată cu ea viaţa morală însăşi. Gîndirea lui Kant a dobîndit orientarea critică ce-i este proprie ca urmare a efortului de a soluţiona aceste antinomii *fără a sacrifica vreunul din termeni*, păstrîndu-i deopotrivă, dar limitîndu-le cu precizie domeniile de referinţă, în acest sens trebuie înţelese celebrele sale cuvinte: „A trebuit deci să suprim *ştiinţa*, pentru a

face loc *credinței...*"[75]: de fapt, a *limitat-o* pe cea dintîi, reducînd-o la domeniul ei legitim, acela al lumii fenomenale, date în experiență, dar anulînd pretențiile nelegitime ale rațiunii speculative, acelea de a cunoaște transcendentul, lucrul în sine. Așa încît credința, libertatea și odată cu ele moralitatea însăși dobîndesc propriul lor domeniu de valabilitate, ferit, prin aportul criticii, de intruziunile cunoașterii științifice. Iar rezultatul este că „doctrina moralității își menține locul ei și fizica pe al ei"[76], filosofia critică oferind astfel soluția antinomiilor amintite. Mai exact spus, criticismul teoretic, limitînd domeniul cunoașterii, *lasă loc liber* pentru moralitate, ale cărei fundamente vor fi puse de criticismul practic. S-a spus pe bună dreptate – afirmația aparține lui Erich Adickes – că filosoful nostru este un *Janus bifrons*, cu o față întoarsă către știință și cu cealaltă către moralitate. Așa încît etica sa nu este o componentă periferică a sistemului sau o simplă „aplicație" a filosofiei teoretice, ci o componentă de însemnătate cel puțin egală cu aceasta din urmă. Kant va ajunge chiar să proclame „primatul rațiunii practice"[77] față de cea teoretică, deoarece prin ea accedem la suprasensibil, la lumea noumenală, care a rămas inaccesibilă rațiunii teoretice.

După această observație generală cu privire la raportul dintre teoretic și practic în gîndirea lui Kant, să ne întoarcem la ceea ce înseamnă abordarea critică a moralității.

Abordarea critică a facultăților spiritului uman și a domeniilor de referință corespunzătoare este, așa cum știm, o caracteristică generală a gîndirii kantiene. Noi am cercetat-o pînă acum în aplicarea ei la facultățile de cunoaștere. Să vedem în ce constă specificul acestei abordări în aplicarea ei la studiul moralității. Așa cum în filosofia sa teoretică Kant luase cunoașterea științifică (cea din matematică și fizică) ca *dată*, problema sa fiind *posibilitatea* ei, adică aceea a factorilor transcendentali care o condiționează, tot astfel, în filosofia practică, el ia ca dată viața morală a omului, moralitatea, și-și propune să descopere principiile transcendentale de care ea depinde. Etica lui Kant nu este o etică

[75] *Critica rațiunii pure*, p. 31.
[76] *Ibid.*, p. 30.
[77] *Critica rațiunii practice*, trad. N. Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, p. 210 și urm.

*prescriptivă*, adică o doctrină care propune un îndreptar moral al vieții umane, asemenea celor mai multe concepții morale ale antichității, ci o etică *explicativă*, o încercare de a explica moralitatea umană. Din lucrările sale se desprinde cu claritate ideea că omenirea nu i-a așteptat pe filosofi pentru a ști care-i sînt îndatoririle morale. Conștiința umană cea mai de rînd, necultivată are în sine toate principiile moralității. Pretenția vechilor filosofi de a oferi oamenilor adevăratele norme și principii morale, de care pînă atunci ei ar fi dus lipsă, îi este străină lui Kant. Rolul filosofului constă, după părcrea sa, nu în a oferi noi principii morale, create de el, ci în a descoperi aceste principii în viața morală reală. Viața morală a oamenilor *există*, la fel cum există știința naturii. Problema filosofului este, într-un caz și în celălalt, aceea a *posibilității* acestei existențe, adică a condițiilor a priori de care ea depinde. În acest sens, filosofia practică a lui Kant este, la fel ca și cea teoretică, o *filosofie critică*. Ea își propune să cerceteze condițiile a priori care fac posibilă viața morală a oamenilor.

## 5.2. Metoda transcendentală în studiul moralității

La sfîrșitul prefeței la lucrarea *Întemeierea metafizicii moravurilor,* Kant se referă la *metoda* pe care a adoptat-o. Ea constă în a urca în mod analitic de la cunoașterea morală comună la principiul ei suprem și în a coborî apoi în mod sintetic de la acest principiu la cunoașterea comună în care e folosit[78]. Este metoda sa uzuală, cunoscută sub numele de *metodă transcendentală*, care îmbină *regresiunea analitică* de la o cunoștință dată la condițiile a priori care o fac posibilă, cu *progresiunea sintetică* de la condițiile a priori la cunoștința respectivă. Cele trei secțiuni ale lucrării ilustrează acest demers: prima secțiune este intitulată „Trecerea de la cunoașterea morală a rațiunii comune la cunoașterea filosofică",

[78] „În această scriere – notează Kant – am adoptat metoda mea, pe care o cred cea mai potrivită, cînd vrem să luăm drumul de la cunoașterea comună spre determinarea principiului ei suprem în mod analitic, și să ne întoarcem iarăși îndărăt, în mod sintetic, de la examinarea acestui principiu și de la izvoarele lui la cunoașterea comună, în care întîlnim folosirea lui". (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972, p. 10).

a doua: „Trecerea de la filosofia morală populară la Metafizica moravurilor", iar a treia: „Ultimul pas de la Metafizica moravurilor la Critica raţiunii pure practice". *Critica raţiunii practice* reia problema pusă deja în această ultimă secţiune a *Întemeierii*, aceea a imperativului categoric şi a condiţiilor transcendentale care-l fac posibil. Ea are aceeaşi structură generală ca şi prima *Critică*, divizîndu-se într-o Teorie a elementelor şi o Metodologie a raţiunii pure practice, cea dintîi diviziune cuprinzînd o Analitică şi o Dialectică. Lipseşte, cum era şi firesc, o Estetică, iar ordinea problemelor în Analitică este inversă: se începe cu principiile şi abia apoi se trece la concepte, iar de aici la mobilurile raţiunii practice. În sfîrşit, Dialectica are în centrul său conceptul de Bine Suveran.

Revenim, după această sumară trecere în revistă a structurii celor două lucrări, care ne permite să ne dăm seama de strînsa legătură dintre ele, ba chiar de similitudinea conţinutului lor, la *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Punctul de plecare îl constituie conştiinţa morală comună şi aprecierile ei cu privire la binele suprem. Ceea ce este necondiţionat bun, „bun fără nici o restricţie" sau bun în sens absolut, „în această lume, ba în genere şi în afara ei" este *voinţa bună*. Toate celelalte calităţi *intelectuale* sau „talente ale spiritului", cum le numeşte filosoful, de felul inteligenţei, spiritului sau discernămîntului, sau proprietăţile *temperamentului*, ca hotărîrea, curajul, stăruinţa în proiecte pot fi, desigur, bune şi demne de a fi dorite. Dar ele pot deveni şi „extrem de rele şi dăunătoare" dacă voinţa care le foloseşte nu este bună. Se ştie că un criminal inteligent şi curajos este mult mai periculos decît unul lipsit de inteligenţă şi de curaj. La fel stau lucrurile şi cu ceea ce filosoful numeşte „darurile fericirii": puterea, bogăţia, onoarea, mulţumirea cu soarta etc. Toate acestea depind de altceva, şi anume de voinţa care le utilizează şi devin bune sau rele în funcţie de ea. De aceea, numai voinţa bună poate fi socotită bună în sens absolut.

Dar ce este voinţa? Ca facultate specifică, deosebită de facultăţile cognitive, voinţa este definită în *Critica raţiunii practice* ca „o facultate de a produce obiecte corespunzătoare reprezentărilor sau cel puţin de a se determina pe sine la producerea acestora (fie că puterea fizică este suficientă, fie că nu), adică de a-şi determina

cauzalitatea"[79]. Iar voința bună, aceea care este, după judecata conștiinței morale obișnuite, bună în sens absolut, este voința care se supune *datoriei* și acționează din datorie, sau, cum se exprimă filosoful, „are datoria ca maximă", ca principiu determinativ. *Maximele* sînt principiile practice *subiective*, adică acele motive care-l determină pe individ să acționeze într-un anumit fel. În *Critica rațiunii practice*, Kant le va deosebi de principiile practice *obiective*, acelea valabile „pentru voința oricărei ființe raționale", pe care le numește *legi practice*.

În cazul datoriei, maxima coincide cu legea sau, altfel spus, legea practică însăși determină voința. Înainte de a cerceta consecințele ce decurg din acest fapt decisiv, să studiem raportul dintre *datorie* și *înclinație*. Prin acest din urmă termen, Kant înțelege ansamblul motivelor *empirice*, ce-l determină pe om să acționeze: nevoi, sentimente, emoții, interese etc. Atunci cînd acționează din înclinație, omul se comportă ca o ființă naturală, asemănătoare celorlalte animale. Numai acțiunea din datorie îl caracterizează ca ființă morală și-l deosebește de animale. Dacă intervine, de pildă, sentimentul ca factor de determinare a voinței, chiar dacă în direcția conformă legii, „acțiunea va conține ce-i drept *legalitate* (adică conformitate exterioară cu legea morală – n. ns.), dar nu *moralitate*"[80]. Din acest motiv, morala lui Kant a fost caracterizată, și este caracterizată adesea și astăzi, ca o morală *rigoristă* și a fost criticată chiar de unii kantieni, de pildă de Schiller. Totuși, nu este vorba aici de *excluderea* înclinațiilor din sfera moralității, ci de *subordonarea* lor față de datorie. Cum spune un exeget contemporan, „Kant nu exclude din moralitate actul îndeplinit *cu* înclinație (*mit* Neigung), ci actul îndeplinit numai *din* înclinație (*aus* Neigung)"[81]. Numai datoria ca motiv al acțiunii îi conferă acesteia din urmă caracter moral.

## 5.3. Imperativul categoric

Acțiunea determinată de datorie vădește prezența în conștiința noastră a unui acord al voinței cu legea morală, mai exact

[79] *Critica rațiunii practice*, p. 101.
[80] *Ibid.*, p. 160, subl. aut.
[81] Joseph Vialatoux, *La morale de Kant*, P.U.F., Paris, 1968, p. 22.

conformarea voinței față de exigențele legii. Legea morală are, ca și legea naturală, un caracter *universal* și *necesar*. Adică ea este valabilă nu numai pentru oameni, ci pentru toate ființele raționale înzestrate cu voință și este valabilă pentru aceste ființe în mod necondiționat. Ceea ce conferă universalitate și necesitate legii practice este *forma* ei, adică conștiința *obligativității* sale. Cercetarea kantiană se concentrează în consecință asupra formei, pentru că ea este singura componentă universală și necesară, adică singura componentă a priori cu caracter de lege, a moralității. În acest sens se poate accepta caracterizarea ei ca o etică *formală*.

Desigur, o maximă, adică un principiu subiectiv de comportament, are nu numai formă, ci și conținut sau materie. Dar conținutul sau materia ca „obiect al maximei", „nu poate fi dat niciodată altfel decît empiric"[82]. El nu poate fi, de aceea, universal și necesar și ca urmare nu poate constitui sursa unor legi practice. Numai forma poate oferi asemenea legi.

Putem stabili dacă o *maximă* subiectivă este o *lege* practică obiectivă cercetînd dacă ea poate fi generalizată, adică dacă poate deveni principiu de acțiune pentru *toate* ființele raționale. De aceea, ceea ce Kant numește „legea fundamentală a rațiunii pure practice" exprimă tocmai această *exigență a universalizării*: „Acționează astfel încît maxima voinței tale să poată oricînd valora în același timp ca principiu al unei legislații universale"[83]. Este limpede că această lege nu ne spune *cum* să acționăm în situații determinate, particulare, ci formulează o exigență valabilă în orice situație, și anume o exigență referitoare la *forma* maximei. De aceea, Kant o mai numește și „principiul formal suprem de determinare a voinței"[84], căci nu ia în seamă diferențele subiective ale maximelor, ci forma lor comună, care este universală și deci obiectivă.

Legea fundamentală sau principiul suprem este valabilă/valabil nu numai pentru oameni, ci pentru toate ființele raționale înzestrate cu voință. Căci ea nu exprimă în fond altceva decît capacitatea voinței de a se conforma rațiunii sau, cum mai spune

[82] *Critica rațiunii practice*, p. 116.
[83] *Ibid.*, p. 118.
[84] *Ibid.*, p. 120.

Kant, privind, ca să spunem așa, din partea cealaltă acest raport, capacitatea rațiunii pure de a fi practică, adică de a determina nemijlocit voința, fără nici un intermediar.

În raportarea sa la om, legea dobîndește caracterul unui *imperativ*, adică al unei *porunci*, al unui comandament. Căci voința omenească poate fi determinată nu numai de rațiune, ci și de înclinații (sentimente, emoții, pasiuni). Imperativul exprimă „o constrîngere obiectivă la acțiune, semnificînd că, dacă rațiunea ar decide în întregime voința, acțiunea s-ar petrece potrivit acestei reguli"[85]. Imperativul este astfel un „trebuie" (*das Sollen*). El exprimă o necesitatea obiectivă, care este totuși diferită de necesitatea obiectivă a legii naturale. Limba germană are pentru „a trebui" două verbe: *müssen* și *sollen*. Cel dintîi exprimă de obicei o necesitate naturală, care constrînge sau determină în sens fizic, în sensul în care cauza determină efectul. Legea practică conține și ea o necesitate, ba chiar – cum am văzut adineaori că spune Kant – o „constrîngere obiectivă la acțiune". Dar nu o necesitate fizică, căreia nimic nu i s-ar putea sustrage, ci o necesitate morală, care adesea este încălcată, dar care ar rămîne valabilă chiar dacă n-ar fi niciodată respectată. În măsura în care este o ființă naturală, cu nevoi, sentimente, înclinații empirice, omul este supus legilor naturii și deci e stăpînit de necesitatea naturală care le este proprie, de un *trebuie* fizic (*das Müssen*), ca să spunem așa. În măsura în care este o ființă rațională, capabilă să-și determine voința prin propria-i rațiune, omul este supus celui de-al doilea fel de necesitate, o necesitate morală, adică unui *trebuie* moral (*das Sollen*). Acest tip de necesitate, cum vom vedea, nu exclude libertatea, ci, dimpotrivă, o presupune. Ceea ce ne interesează deocamdată este faptul esențial că la om legea morală devine un *imperativ*, ce exprimă un tip specific de necesitate.

Kant distinge două feluri de imperative: imperativul *ipotetic* și imperativul *categoric*. Cel dintîi exprimă o exigență condiționată de un anumit scop, de felul (exemplul este al lui Kant, dar îl redau într-o formă simplificată): „muncește și fă economii cît ești tînăr pentru a nu trăi în mizerie la bătrînețe". Sau: „dacă vrei să fii

[85] *Ibid.*, p. 106.

sănătos, fii cumpătat". Imperativele de acest fel exprimă şi ele o necesitate, căci altfel n-ar fi imperative; dar o necesitate „subiectiv condiţionată"[86] – cum se exprimă filosoful – adică dependentă de scopul propus, iar acesta poate fi acceptat sau nu. Odată acceptat scopul, trebuie acceptate şi mijloacele pe care le exprimă imperativul. Dar acceptarea scopului însuşi nu este obligatorie şi, prin urmare, imperativul legat de el este numai relativ şi condiţionat: în acest sens Kant îl numeşte ipotetic.

Cel de-al doilea, imperativul *categoric* exprimă o exigenţă necondiţionată, de felul: „să nu faci niciodată făgăduieli mincinoase" (adică promisiuni pe care nu ai de gînd să le ţii). Numai în acest imperativ raţiunea determină direct voinţa (fără mijlocirea unui scop) şi, prin urmare, legile practice nu pot fi decît astfel de imperative. Imperativele ipotetice, de genul celor din exemplele de adineaori, pot fi numai *precepte* practice, utile, desigur, ba chiar necesare, în sensul precizat, dar ele nu pot fi *legi* practice. Acestea din urmă se caracterizează printr-o necesitate necondiţionată, absolută, pe care o deţine numai imperativul categoric.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor* Kant dă mai multe formulări ale imperativului categoric, mai precis patru astfel de formulări, dintre care una este – după cum o numeşte un exeget contemporan[87] – *formula-mamă*, iar celelalte trei sînt *formule derivate*. Formula principală, formula-mamă exprimă exigenţa fundamentală a raţiunii, care este *universalitatea*. De aceea, ea este aproape identică cu ceea ce în *Critica raţiunii practice* Kant numeşte „legea fundamentală a raţiunii pure practice". Iată cum este exprimată aici: „acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală"[88]. Această formulă a imperativului categoric îl apropie pînă la identificare de legea morală valabilă pentru toate fiinţele raţionale, nu numai pentru oameni, şi pe care, tocmai de aceea, Kant o consideră fundamentală. În consecinţă, celelalte trei formulări ale imperativului categoric vor încerca să coboare legea morală din cer pe pămînt, din sfera pur

[86] *Ibid.*, p. 107.
[87] J. Vialatoux, *op. cit.*, p. 38 şi urm.
[88] *Întemeierea...*, p. 39.

inteligibilă şi noumenală a „fiinţelor raţionale" şi să o apropie de condiţia noastră umană. Cele trei formule derivate se implică reciproc şi trebuie înţelese ca expresii complementare ale unuia şi aceluiaşi imperativ categoric angajat în natură şi aflat în luptă cu rezistenţa acesteia.

Cea dintîi formulă derivată este următoarea: „acţionează ca şi cînd maxima acţiunii tale ar trebui să devină, prin voinţa ta, *lege universală a naturii*"[89]. Este transcrierea formulei principale, căreia i se adaugă însă precizarea cu privire la natură: acţiunea ta trebuie să fie ghidată de o maximă care ar putea deveni lege *a naturii*, adică s-ar putea integra într-un sistem guvernat de legi universale. Aici – cum se exprimă într-un limbaj fenomenologic J. Vialatoux – „raţiunea constituantă se apleacă asupra unei naturi de constituit", imperativul categoric angajîndu-se în natură ca teatru al acţiunii sale, ca şi cînd ar trebui să-i dea el însuşi legea.

A doua formulă derivată: „acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atît în persoana ta, cît şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc"[90]. Ca fiinţă raţională, omul este, asemenea tuturor celorlalte fiinţe raţionale, o *persoană*, deosebită de *lucrurile* care alcătuiesc *natura*. În această calitate, el este scop în sine. Dar omul este şi o fiinţă sensibilă, ce aparţine naturii În această calitate, el poate servi ca mijloc. Imperativul categoric, în această a doua formulare derivată a lui, ne cere să nu-l tratăm niciodată pe om *numai* ca mijloc, ci să-l tratăm întotdeauna *şi* ca scop în sine. Această formulare a fost deseori calificată ca expresia majoră a umanismului modern, comparabilă cu celebra expresie protagoreană a umanismului antic, *homo-mensura*.

A treia formulă derivată poate fi rezumată, potrivit spiritului textului kantian, astfel: acţionează în aşa fel încît voinţa ta să se poată considera *ca fiind ea însăşi autoarea* legii universale căreia i se supune. Această formulare „enunţă *autonomia* ca principiu fundamental al moralităţii"[91]. Ca fiinţă raţională, omul este caracterizat prin *autonomia voinţei*, adică prin capacitatea voinţei

[89] *Ibid.*, p. 39, subl. aut.
[90] *Ibid.*, p. 47.
[91] J. Vialatoux, *op. cit.*, p. 46.

sale de a-şi da singură legea, cu alte cuvinte de a se supune propriei raţiuni. Supunîndu-se propriei raţiuni, adică determinîndu-se să acţioneze potrivit legii morale, voinţa umană este *independentă* de orice materie empirică. De aceea, autonomia voinţei este – în concepţia lui Kant – „unicul principiu al tuturor legilor morale şi al datoriilor care le sînt conforme"[92]. Autonomia voinţei se opune *heteronomiei* acesteia, adică determinării ei prin motive, sensibile. Ca fiinţă materială, corporală, pe scurt ca fiinţă naturală, omul este, desigur, supus acestor motive şi, prin urmare, voinţa lui este heteronomă. Principiile practice întemeiate pe motive sensibile, pe care Kant le numeşte „principii practice materiale", se reduc în cele din urmă la *fericirea personală*. Tocmai de aceea, tocmai pentru că presupun *heteronomia*, iar nu *autonomia* voinţei, eticile care proclamă fericirea drept principiu suprem, *eticile eudemoniste* nu pot întemeia autentice *legi morale*. Kant dezvoltă cu acest prilej cea mai incisivă critică formulată vreodată la adresa acestui tip de doctrine morale, foarte influente, cum se ştie, în antichitate, dar prezente, într-o formă sau alta, în toate timpurile. Aceasta nu înseamnă că el respinge ideea de fericire, ci numai că, în concepţia lui Kant, ea nu poate constitui *sursa* moralităţii. Vom vedea că în teoria Binelui Suveran această idee este prezentă.

Prin intermediul ideii de autonomie a voinţei, a treia formulă derivată a imperativului categoric ne conduce la conceptul de libertate transcendentală, îl vom examina împreună cu alte două idei transcendentale, care condiţionează viaţa noastră morală, în cadrul ultimei chestiuni pe care o vom mai discuta în acest capitol.

## 5.4. Postulatele raţiunii practice

Conceptul de libertate apare, aşa cum ştim, încă în *Critica raţiunii pure*, în forma *cauzalităţii libere* sau a *cauzalităţii prin libertate*, care se opune *cauzalităţii naturale* în cea de-a treia antinomie. În această lucrare, libertatea este, asemenea tuturor celorlalte idei ale raţiunii, un *concept problematic*, o problemă eternă a gîndirii umane. De cea mai mare însemnătate pentru reluarea etică a ideii de libertate este concluzia criticii teoretice că

[92] *Critica raţiunii practice*, p. 120.

realitatea libertății nu poate fi nici dovedită, dar nici infirmată: tocmai aceasta înseamnă că ea rămîne o problemă pentru rațiune.

În planul practic, în planul moralității, libertatea trebuie acceptată ca o condiție transcendentală a legii morale, a imperativului categoric. De vreme ce legea morală ca imperativ categoric există, înseamnă că este reală și condiția ei de posibilitate, care este tocmai libertatea voinței. Imperativul categoric este – după Kant – o propoziție sintetică a priori. Temeiul sintezei, al unirii *voinței* cu *rațiunea* este tocmai libertatea. Demersul analitic-regresiv ne conduce astfel la această *condiție ultimă* a voinței bune, de la care am plecat, și care este, totodată, condiția ultimă a moralității în genere. Aceasta nu înseamnă, totuși, că în plan moral am reușit să *cunoaștem* libertatea, pe care n-am putut-o cunoaște în plan teoretic. *Critica rațiunii practice* nu infirmă concluziile *Criticii rațiunii pure*. Libertatea nu poate fi scrutată mai departe, nu putem dobîndi alte cunoștințe despre ea. Aportul *Criticii rațiunii practice* constă în aceea că stabilește realitatea libertății în calitate de *condiție de posibilitate* a legii morale. Căci, dacă legea morală este *ratio cognoscendi* a libertății, libertatea este, desigur, *ratio essendi* a legii morale[93]: ajungem la libertate plecînd de la legea morală. Ordinea aceasta, ordinea lege → libertate, este ordinea cunoașterii. Ordinea existenței este însă inversă: libertate → lege morală.

Aportul celei de-a doua *Critici* constă, așadar, în aceea că stabilește realitatea practică a libertății. Libertatea nu este numai o idee a rațiunii cu rol euristic, regulativ. Ea devine un *postulat al rațiunii practice*, adică – după explicația lui Nicolae Bagdasar – „o judecată care nu este evidentă prin ea însăși și care nu poate fi nici demonstrată, dar pe care trebuie s-o admitem, fiindcă altfel nu putem demonstra alte judecăți."[94]

Celelalte două postulate ale rațiunii practice sînt *nemurirea sufletului* și *existența lui Dumnezeu*. Ele sînt condițiile de posibilitate nu ale legii morale însăși, ci ale Binelui Suveran, adică ale valorii supreme a vieții morale, care constă în unirea *virtuții* cu *fericirea*. Această unire nu este posibilă decît dacă presupunem că

---

[93] *Ibid.*, p. 90, nota.

[94] N. Bagdasar, *Studiu introductiv* la Kant, *Întemeierea...*, *Critica rațiunii practice*, ed. cit., p. XXIX.

viaţa noastră este nelimitată, adică se continuă după moartea corporală şi că există o fiinţă supremă, atotputernică şi omniscientă, autoare a naturii şi garantă a sintezei virtuţii şi fericirii, adică Dumnezeu.

Raţiunea practică restabileşte deci libertatea, nemurirea şi existenţa lui Dumnezeu, asupra cărora raţiunea teoretică nu se putuse pronunţa. Dar le restabileşte nu ca obiecte de cunoaştere, care ar face posibilă o ştiinţă despre ele (o metafizică dogmatică renăscută), ci numai ca postulate ale sale. În ordinea ideală a lumii, în lumea inteligibilă sau noumenală, realitatea lor nu mai poate fi contestată.

Concluzia filosofică poate cea mai importantă a *Criticii raţiunii practice* este aceea că omul este locuitor a două imperii radical eterogene, este membru a două lumi total diferite: ca fiinţă fizică, el aparţine lumii sensibile, fenomenale, adică imperiului cauzalităţii naturale; ca fiinţă raţională, el aparţine lumii inteligibile, noumenale, adică imperiului libertăţii. Pe această cale a concilierii prin discriminare, pe care am întîlnit-o încă în perioada precritică, se rezolvă în filosofia lui Kant antinomiile menţionate la început: aceea a raţiunii şi credinţei, a cunoaşterii şi moralităţii, a determinismului şi libertăţii.

*Critica raţiunii practice* are, în concluzia ei, celebrele cuvinte kantiene, în care profunzimea gîndirii filosofice se îmbină cu zborul liber al imaginaţiei poetice, îmbinare cu atît mai impresionantă cu cît se întîlneşte mai rar în textele lui Kant. Încheiem şi noi analiza filosofiei practice amintind aceste cuvinte: „Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă şi crescîndă admiraţie şi veneraţie, cu cît mai des şi mai stăruitor gîndirea se ocupă cu ele: *cerul înstelat deasupra mea* şi *legea morală în mine*"[95].

## 6. Finalitatea

Cele două lucrări analizate pînă acum, *Critica raţiunii pure* şi *Critica raţiunii practice* au conturat două domenii cu totul deosebite, ba chiar, în anumite privinţe, complet opuse, acela al *cunoaşterii teoretice* şi acela al *acţiunii practice*. În cel dintîi

[95] *Critica raţiunii practice*, p. 252, subl. aut.

domnește cauzalitatea naturală, iar în cel de-al doilea, libertatea morală. A treia lucrare fundamentală a lui Kant, *Critica facultății de judecare* (1790), a fost de aceea înțeleasă adesea ca menită să stabilească o legătură între ele. Breșa dintre cunoaștere și moralitate, dintre natură și libertate trebuia umplută și acesta ar fi rolul celei de-a treia *Critici*. Legătura trebuia realizată atît pentru că cele două domenii aparțin, în ultimă instanță, aceluiași spirit uman (motivul *subiectiv*), cît și pentru că ordinea morală urmează a se institui în lume, pentru că – după expresia lui Kant – „conceptul libertății trebuie să realizeze în lumea sensibilă scopul care rezultă din legile sale"[96] (motivul obiectiv). În orice caz, modul în care Kant prezintă în introducere problematica lucrării și intenția sa declarată de a construi o punte „peste prăpastia de necuprins" dintre cele două domenii, par să confirme rostul pur *arhitectonic* al *Criticii facultății de judecare*: ea ar răspunde unor nevoi teoretice, generate de construcția sistemului. Pe de altă parte, lucrarea a fost raportată la anumite probleme care-l preocupaseră pe Kant în perioada precritică, dar care nu-și primiseră încă soluția critică specifică. Este vorba mai cu seamă de problematica *estetică*, abordată în perioada precritică în perspectiva psihologică a filosofiei engleze, dar care continuase să-l preocupe pe Kant. De aici s-a născut înțelegerea lucrării ca analiză a unei *problematici reziduale*. Afirmația filosofului că partea din lucrare consacrată judecății estetice este „partea esențială"[97] a acesteia, pare să dea cîștig de cauză acestei interpretări.

Interpretările menționate, ale celei de-a treia *Critici,* nu sînt lipsite de anumite temeiuri, așa cum s-a putut vedea din cele de mai sus. *Critica facultății de judecare* are, într-adevăr, o funcție arhitectonică precisă în sistemul kantian și propune, totodată, o abordare critică specifică a domeniului estetic. Dar aceste interpretări nu pot fi socotite, totuși, suficiente pentru a înțelege anvergura reală a lucrării. Principalul lor neajuns constă în

[96] *Critica facultății de judecare*, trad. de V. Dem. Zamfirescu și Al. Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 70. Referințele la textul german se vor raporta la ediția lui O. Buek, *Kritik der Urteilskraft*, în *Werke* (Cassirer), Bd. V, Berlin, 1922.

[97] *Ibid.*, p. 88.

reducerea lucrării la o funcție strict *tehnică* în cadrul sistemului kantian și, astfel, în ocultarea valorii ei *spirituale* pentru oamenii de astăzi. Căci această lucrare propune o anumită soluție la problema fundamentală a raportului dintre ordinea *ontologică* a lumii și ordinea *axiologică*, în primul rînd morală, a propriei noastre vieți. Problema aceasta nu interesează numai exegeza lui Kant, ci interesează viața spirituală a oamenilor în genere. Iar soluția ei kantiană se exprimă în *ideea de finalitate.*

## 6.1. Facultatea de judecare și funcția ei mediatoare

Finalitatea este principiul unei facultăți de cunoaștere care are o poziție intermediară între intelect și rațiune, facultatea de judecare (Urteilskraff). De aceea, problematica finalității conduce la analiza facultății de judecare. De unde și titlul celei de-a treia *Critici – Critica facultății de judecare.*

Critik
der
Urtheilskraft
von
Immanuel Kant.

Kant se mai ocupase de facultatea de judecare în cartea a doua a Analiticii transcendentale din *Critica rațiunii pure.* După propria-i precizare, el nu are de gînd să repete analiza făcută acolo. Dar dacă în Analitica principiilor a fost cercetată doar o anumită clasă de judecăți, judecățile *determinative* (*bestimmende Urteilen*), acum, în cea de-a treia *Critică,* va fi cercetată o altă clasă a lor, judecățile *reflexive* (*reflektierende Urteilen*). Să lămurim acești termeni. Orice judecată constă în stabilirea unei legături între particular și general[98]. Cînd spun, de pildă, *Socrate este om*, gîndesc particularul *Socrate* ca aparținînd generalului *om.* Aici sînt însă posibile două situații: prima – generalul ne este cunoscut printr-un concept și vrem să-i subordonăm particularul care ne interesează. Judecata care ia

[98] Urmăm aici, în linii generale, analiza lui P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, Criticismul kantian, București, 1941, p. 461 și urm.

naştere în acest caz determină prin general particularul şi este numită de aceea de Kant *judecată determinativă*. A doua situaţie: ne este dat numai particularul şi trebuie să găsim generalul căruia i s-ar putea subsuma. Judecata este în acest caz *reflexivă*.

Cele două tipuri de judecăţi corespund celor două forme ale facultăţii de judecare: facultatea de judecare determinativă şi facultatea de judecare reflexivă. Cea dintîi a fost cercetată în Analitica principiilor. Cea de-a doua va fi cercetată acum.

Judecăţile reflexive exprimă toate o anumită finalitate. Această finalitate poate lua două forme: 1) finalitatea *subiectivă*, ce constă în acordul formei lucrurilor particulare din natură cu dispoziţiile generale ale sufletului nostru, ca şi cum ele ar fi fost făcute în aşa fel încît să ne convină nouă; şi 2) finalitatea *obiectivă*, ce constă în acordul lucrurilor din natură unele cu altele şi a părţilor lor între ele, ca şi cum ar fi fost făcute după un plan, în vederea unui anumit scop.

Judecăţile prin care exprimăm primul fel de finalitate se numesc *judecăţi de gust* (*estetice*); judecăţile prin care exprimăm cel de-al doilea fel de finalitate se numesc *judecăţi teleologice*. Lucrarea *Critica facultăţii de judecare* are, în mod corespunzător, două părţi: în prima vor fi cercetate judecăţile estetice, iar în cea de-a doua, judecăţile teleologice. Înainte de a urmări ideile dezvoltate în aceste două părţi sînt necesare anumite precizări cu privire la facultatea de judecare reflexivă şi la finalitate ca principiu al ei.

Ideea unei ordini finaliste a lumii este foarte veche[99]. Ea răspunde unei nevoi adînci a conştiinţei umane, nevoia acordului între propriile-i valori şi ordinea obiectivă a lumii. Această nevoie determină căutarea unui principiu capabil, în acelaşi timp, să unifice fenomenele variate ale naturii şi să întemeieze valorile vieţii umane. Principiul finalităţii răspunde acestei duble exigenţe: presupoziţia că natura tinde către un scop asigură unitatea fenomenelor ei, iar acordul dintre acest scop obiectiv şi scopurile întemeiate valoric pe care şi le propun oamenii face cu putinţă ordinea axiologică a vieţii

[99] Reiau aici unele idei din studiul *Finalitatea fără scop*, publicat în „Revista de filosofie", nr. 2, 1991 şi reimprimat în vol. Bicentenarul *Criticii facultăţii de judecare. Studii*. Tipografia Universităţii din Timişoara, 1991.

umane. Tocmai această capacitate de a fi interpretat *axiologic* conferă principiului *ontologic* al finalității putere de atracție și forță persuasivă.

Dar, după cum se știe, în epoca modernă explicația mecanică a naturii tinde să elimine finalismul, iar procesul deprecierii finalismului continuă pînă în zilele noastre. Urmările acestei tendințe sînt însă profund negative: viața umană nu-și mai poate găsi un temei valoric în ordinea lumii și este redusă, în cele din urmă, la statutul unui fenomen biologic cu caracter aleatoriu.

Nevoia conștiinței umane de a găsi un reazem în ordinea finalistă a lumii este foarte bine înțeleasă de Kant. Problema, pentru el, ca și pentru Leibniz, este următoarea: cum poate fi pusă de acord ideea de finalitate cu explicația mecanică a naturii? Kant nu poate accepta sacrificarea unui termen în favoarea celuilalt. Imposibilitatea, chiar în plan cognitiv, de a renunța la ideea de finalitate este dovedită de insuficiența explicației mecanice a ființelor organizate, ca și de situația specifică a operelor de artă. Soluția pe care el o va căuta va fi ghidată de aceste exigențe aparent incompatibile, iar pe un plan mai general de năzuința sa de a legitima atît nevoia de cunoaștere, cît și nevoia morală și cea de frumos a omului. Soluția kantiană va consta într-o reinterpretare a ideii de finalitate, capabilă să satisfacă toate aceste exigențe.

Reinterpretarea se realizează mai întîi printr-o nouă situare a finalității în economia de ansamblu a spiritului uman, atît în raport cu facultățile cognitive, cît și cu viața sufletească în general. În introducerea celei de-a treia *Critici*, finalitatea este pusă în legătură, așa cum am văzut, cu o facultate specifică de cunoaștere, ireductibilă la intelect sau la rațiune și destinată să realizeze unitatea lor: facultatea de judecare. Spre deosebire de intelect, ale cărui concepte se raportează la natură, și de rațiune, care legiferează în domeniul vieții morale, acest „termen mediu", care este facultatea de judecare, nu are un domeniu specific de realitate la care să se raporteze. Pentru înțelegerea finalității, care este un principiu al acestei facultăți, mi se pare importantă observația după care conceptele ei se definesc numai *funcțional*, iar nu *referențial*: sensul lor este dat de funcția pe care o îndeplinesc, iar nu de domeniul de realitate pe care-l desemnează. Din acest punct de vedere, ele se deosebesc radical de conceptele intelectului și nu au, propriu

vorbind, o valoare cognitivă, deşi sînt necesare pentru unificarea cunoştinţelor despre natură.

Conceptul finalităţii îşi are, aşadar, sursa în facultatea de judecare, mai exact, în facultatea de judecare reflexivă, iar nu în intelect, care determină legislaţia naturii şi realizează cunoaşterea ei. De aceea, finalitatea nu este, în sens propriu, un principiu cognitiv. Kant o caracterizează ca un principiu *subiectiv*, adică un principiu al facultăţii de judecare, nu al naturii însăşi. Ca şi ideile raţiunii, finalitatea este un principiu *regulativ*, iar nu unul constitutiv. Ea este gîndită *prin analogie* cu activitatea umană, dar este total diferită de aceasta din urmă. Gîndim fenomenele naturii *ca şi cînd* ele ar fi determinate de scopuri, dar nu le putem atribui asemenea scopuri.

Prin originea ei în facultatea de judecare însăşi, finalitatea este întotdeauna subiectivă. Dacă, totuşi, Kant distinge o finalitate *subiectivă*, exprimată în judecăţile *estetice* şi o finalitate *obiectivă*, exprimată în judecăţile *teleologice*, deosebirea dintre ele este determinată exclusiv de deosebirea dintre domeniile la care se raportează. Caracterul obiectiv al finalităţii naturii nu anulează originea subiectivă a acesteia şi nu trebuie înţeles în sensul renunţării la teza esenţială a sursei subiective a oricărei finalităţi. Finalitatea naturii este obiectivă numai în sensul obiectivităţii domeniului naturii, iar nu în sensul că ea ar fi *constitutivă* pentru acest domeniu. Termenul este folosit numai pentru a o distinge de finalitatea estetică, care, presupunînd raportarea explicită la subiect, e caracterizată ca finalitate subiectivă.

După aceste precizări absolut necesare cu privire la specificul ideii de finalitate în reinterpretarea ei kantiană şi la facultatea de cunoaştere din care ea provine, vom trece la prezentarea succintă a celor două tipuri de finalitate şi a specificului judecăţilor în care ele se exprimă.

## 6.2. Finalitatea subiectivă. Caracteristici ale judecăţii estetice

Judecăţile estetice se caracterizează mai întîi prin aceea că sînt însoţite de o satisfacţie specială, de un sentiment de plăcere cu totul deosebit, pe care-l numim sentiment estetic. Acest sentiment

izvorăşte din raportarea reprezentărilor despre obiecte nu la obiectele corespunzătoare, ci la subiect, care le apreciază după potrivirea sau nepotrivirea, după acordul sau dezacordul lor cu funcţiile sale sufleteşti. Cînd constată un acord, subiectul e mulţumit şi găseşte că reprezentările respective sînt frumoase. Nepotrivirea, dezacordul duce la considerarea reprezentărilor în cauză ca urîte. Obiectele ce corespund reprezentărilor nu-l interesează pe cel ce formulează o judecată estetică prin şi pentru ele însele. Ele ar putea să nici nu existe; dovada este că în artă întîlnim adesea reprezentări fictive, adică reprezentări cărora nu le corespund obiectele reale şi care ne produc totuşi plăcere estetică.

Pornind de la această considerare a judecăţii estetice ca raportare a unei reprezentări la subiect, iar nu la obiectul corespunzător, Kant va deosebi frumosul de agreabil şi de binele moral. Frumosul, agreabilul şi binele corespund unor atitudini radical diferite ale spiritului. Deosebirea constă în aceea că judecata estetică este *dezinteresată*, adică nu este legată de existenţa reală a obiectului corespunzător. Satisfacţia care o însoţeşte este şi ea o satisfacţie dezinteresată. Kant va defini, pe această bază, frumosul ca „obiectul unei astfel de satisfacţii"[100], adică al unei satisfacţii dezinteresate.

Acelaşi caracter esenţial al judecăţii estetice (de gust), de raportare a reprezentării la subiect, determină deosebirea ei de judecata teoretică (cognitivă), în cazul acesteia din urmă, ne interesează acordul reprezentării cu obiectul, adică adevărul ei. Raportarea reprezentării la obiect, care se face întotdeauna cu ajutorul unui anumit concept, generează, aşadar, o judecată de cunoaştere, în timp ce raportarea reprezentării la subiect, prin intermediul sentimentului de plăcere sau neplăcere, generează o judecată estetică. Judecăţile de gust nu duc deci la cunoaşterea lucrurilor, ci la aprecierea lor potrivit acordului sau dezacordului lor cu facultăţile noastre sufleteşti. Cum am spune astăzi, ele sînt judecăţi de valoare, iar nu judecăţi de cunoaştere.

Judecăţile estetice nu ne dau, aşadar, cunoştinţe, nu sînt – cum spune Kant – „îndreptate spre concepte". Deşi, fără concepte, ele au

[100] *Ibid.*, p. 103.

totuşi o valoare universală sau, cel puţin, pretind o astfel de valoare. Universalitatea lor nu este însă de natură logică, ci de natură afectivă. Un lucru frumos va produce aceeaşi stare afectivă, acelaşi sentiment de satisfacţie, în sufletele tuturor oamenilor. Şi trebuie să fie aşa, întrucît judecata estetică este, cum am văzut, dezinteresată. Or, deosebirea dintre judecăţile pe care le emit oamenii despre acelaşi obiect izvorăşte din interesul lor diferit pentru acel obiect. În cazul judecăţii estetice, neexistînd nici un interes, ea trebuie să se impună tuturor (presupunînd, firește, că aceştia au „gust", adică sînt capabili de o raportare estetică la obiect). Judecata estetică trebuie să fie deci universală. De aici o nouă definiţie pe care Kant o dă frumosului: „Frumosul este ceea ce place în mod universal fără concept"[101]. Sau, într-o exprimare mai analitică: „Numim frumos ceea ce este reprezentat fără concept ca obiect al unei satisfacţii universale"[102].

Universalitatea judecăţii estetice nu este urmarea unui consens întîmplător între oameni. Ea îşi are temeiul în acordul liber şi spontan între reprezentările produse de sensibilitate sau de imaginaţie, pe de o parte, şi cerinţele intelectului, pe de altă parte, deci, în fond, între facultăţi ale spiritului nostru: sensibilitatea (imaginaţia) şi intelectul. Constatarea acestui acord generează în noi acea plăcere deosebită care este satisfacţia estetică. Posibilitatea acordului este dată a priori în conştiinţa noastră şi ca atare există la toţi oamenii. De aceea, frumosul, „obiect al unei satisfacţii universale" – cum am văzut că l-a definit Kant – are o semnificaţie obiectivă. Aceasta nu înseamnă că el ar exista independent de oameni, ci că, întemeindu-se pe un factor a priori, el nu variază în mod arbitrar, în funcţie de conştiinţele individuale.

Judecăţile estetice sînt, aşa cum am văzut, judecăţi de finalitate. Lucrurile frumoase sînt acelea care ne aduc intuiţia armoniei facultăţilor conştiinţei noastre. Ele sînt frumoase fiindcă par a fi fost create *ca şi cînd* ar avea ca scop să ni se potrivească. Este însă vorba aici de un scop real? Evident că nu. De aceea, Kant foloseşte mereu expresia „ca şi cînd" (*als ob*) lucrurile ar avea un

[101] *Ibid.*, p. 112.
[102] *Ibid.*, p. 103.

asemenea scop. Cu alte cuvinte, în judecățile estetice avem numai *forma* finalității sau, altfel spus, o *finalitate fără scop* (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*)[103]. De aici o nouă definiție a frumosului: „*Frumusețea* este forma *finalității* unui obiect, întrucît o percepem fără reprezentarea unui scop"[104].

Ultima problemă care-l preocupă pe Kant în legătură cu teoria frumosului este aceea a *necesității* ce stă la baza judecăților estetice. Filosoful caută această necesitate înăuntrul conștiinței umane și crede a o găsi în ceea ce el numește „simțul comun", prin care înțelege modul de a simți propriu tuturor oamenilor. Acest „simț comun" face ca în mod necesar tuturor oamenilor să le placă și să le displacă aceleași lucruri, din punct de vedere estetic. De unde ultima definiție a frumosului: „Numim frumos ceea ce este cunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacții *necesare*"[105].

Kant se ocupă în lucrarea pe care o analizăm și de o altă „categorie" estetică importantă, sublimul. Fără a putea intra într-o discuție de fond, vom reține doar că, dacă gînditorii anteriori considerau că între frumos și sublim deosebirea este numai de grad (sublimul ar fi forma superlativă a frumosului), Kant este de părere că deosebirea dintre ele este calitativă, sublimul avînd o altă natură decît frumosul. Căci, dacă frumosul presupune acordul sensibilității cu intelectul, sublimul se caracterizează, dimpotrivă, printr-un violent dezacord inițial între ele, dezacord care este depășit numai prin intervenția rațiunii. Echilibrul este restabilit cu ajutorul ideilor rațiunii, mai cu seamă al ideii de infinit, prin care dezlănțuirea haotică a imaginilor sensibilității devine asimilabilă pentru spirit, iar superiorității fizice a naturii îi putem opune acum superioritatea noastră morală. Sublimul deschide astfel conștiința către domeniul suprasensibil al vieții morale.

Cercetarea lui Kant, mai cu seamă în Analitica frumosului, se îndreaptă, așa cum am văzut, spre dezvăluirea *specificului* judecății

---

[103] Ideea *finalității fără scop*, adică disocierea conceptului de *finalitate* de acela de *scop*, trebuie socotită, după părerea mea, ca valabilă pentru întreaga concepție kantiană despre finalitate, inclusiv pentru finalitatea obiectivă. Argumentarea acestui punct de vedere se află în studiul menționat în nota 4.

[104] *Critica facultății de judecare*, p. 129.

[105] *Ibid.*, p. 133.

estetice, a ceea ce o *deosebeşte* de judecata teoretică, pe de o parte, şi de judecata morală, pe de altă parte. Aşa cum primele două *Critici* au arătat deosebirea de natură dintre cunoaştere şi moralitate, cea de-a treia *Critică* ne arată deosebirea esteticului de ambele aceste domenii. Adevărul, binele şi frumosul ni se înfăţişează, în această perspectivă, ca valori diferite, care aparţin unor domenii autonome ale culturii, în acest sens, în sensul fundării *autonomiei* valorilor culturii, Kant a fost numit adesea „filosoful culturii moderne".

## 6.3. Finalitatea obiectivă

A doua parte a *Criticii facultăţii de judecare* este consacrată judecăţilor teleologice, adică judecăţilor ce exprimă finalitatea fenomenelor naturii. Rămînînd, şi aici, numai la ceea ce este indispensabil pentru înţelegerea articulaţiilor principale ale sistemului kantian, trebuie să începem prin a preciza că ideea de finalitate a naturii este o componentă esenţială a marelui proiect kantian de asigurare a acordului dintre ordinea *ontologică* a lumii şi ordinea *axiologică* a propriei noastre vieţi, despre care a fost vorba la începutul acestui capitol. Aşa încît, partea a doua a lucrării pe care o studiem acum, nu este nicidecum un adaos superfluu, oricît de importantă ar fi prima parte, consacrată judecăţilor estetice. De altminteri, ideea finalităţii naturii era prezentă încă în lucrările perioadei precritice, constituind o contrapondere necesară a explicaţiei mecanice a universului[106]. În lucrarea de faţă, ea este amplu dezvoltată şi învestită cu o funcţie incomparabil mai complexă.

Finalitatea naturii, aşa cum o înţelege Kant, nu exclude cauzalitatea mecanică a fenomenelor ei. Este vorba de a păstra ambii termeni, iar nu de a-l sacrifica pe unul dintre ei. Pentru a-i păstra pe amîndoi, trebuie găsită o modalitate de a-i face compatibili, ceea ce presupune, mai departe, după cum am mai spus, o *reinterpretare* a ideii de finalitate. Tocmai aici apar dificultăţile, căci nu este deloc uşor să stabilim exact în ce constau deosebirile faţă de sensul curent sau tradiţional al acestei idei.

În orice caz, ideea de finalitate este indispensabilă din următoarele două motive: mai întîi, este imposibil să explicăm

[106] Vezi *supra*, p. 34.

organismele vii prin cauzalitatea mecanică, iar apoi este imposibil să întemeiem pe altă cale unitatea şi armonia naturii ca întreg. În legătură cu primul motiv, este remarcabil că, în plină epocă de dominaţie a paradigmei mecanice în ştiinţă şi în filosofic, Kant îi înţelege limitele. Aceste limite se vădesc în explicarea fiinţelor vii. În organizarea acestora întîlnim o armonizare impresionantă a părţilor conform nevoilor întregului, fiecare parte putînd fi înţeleasă numai prin raportare la întregul al cărui instrument (organ) este, şi tot astfel întregul numai în raport cu părţile care-l compun. Acest sistem complex de relaţii reciproce nu poate fi înţeles prin simpla legătură mecanică a cauzei şi efectului. Iar al doilea motiv priveşte armonia şi unitatea lumii. Unitatea şi armonia lumii nu pot fi înţelese decît dacă le gîndim prin analogie cu ideea de scop şi le raportăm la un scop în vederea realizării căruia lumea a fost creată. Ideea de scop are aici numai un rol regulativ, iar nu unul constitutiv. Kant ştie, firesţe, că nu putem atribui scopuri fenomenelor naturii. Dar conştiinţa noastră are nevoie de analogia cu scopul pentru a putea unifica legile empirice ale naturii şi a explica unitatea şi armonia ei.

Acest scop, gîndit ca principiu regulativ, este, după Kant, omul. Omul poate fi conceput ca scop ultim al naturii numai în calitatea lui de fiinţă morală. În această perspectivă, lumea ni se înfăţişează ca alcătuită în aşa fel, încît să facă posibilă realizarea legii morale a omului. De aici, Kant crede că se poate trage următoarea concluzie: întrucît lumea n-a fost creată de noi, oamenii, ea trebuie să fi fost creată de o fiinţă supremă, inteligentă şi bună, care a vrut ca legea morală a conştiinţei omeneşti să se poată realiza în lume. Cu alte cuvinte, lumea a fost creată de Dumnezeu, în conformitate cu nevoile morale ale omului. Teleologia ne conduce astfel la teologie. Dar – precizează filosoful – la o teologie morală, în care nu poate fi vorba de a dovedi raţional existenţa lui Dumnezeu, ci de a afirma că viaţa noastră morală este posibilă numai dacă Dumnezeu există, adică de acceptarea existenţei lui Dumnezeu ca un postulat etic.

În acest fel îşi realizează cea de-a treia *Critică*, lucrare a ultimelor sinteze şi, totodată, a deschiderilor celor mai fertile spre viitor, funcţia ei complexă în sistemul kantian.

# Încheiere

*Filosofia lui Kant. Caractere generale*

Prin amploarea perspectivei, prin noutatea izbitoare a modului de a privi lumea şi omul, prin impresia copleşitoare de elevaţie spirituală pe care o produce, filosofia lui Kant nu poate fi, probabil, comparată decît cu aceea a lui Platon. Ceea ce însă la Platon este, adesea, tatonare intelectuală, oarecum alegorie sau zbor liber al imaginaţiei, devine, la Kant, căutare metodică, investigaţie critică, conştientă de amploarea aspiraţiilor umane, dar şi de puţinătatea mijloacelor de a le îndeplini. Dacă, adesea, filosofia critică a fost văzută ca o ştiinţă a limitelor raţiunii umane (după expresia lui Kant din *Träume*), ea nu este mai puţin o interogaţie asupra „intereselor raţiunii", care depăşesc adesea aceste limite.

Filosofia lui Kant, ale cărei articulaţii principale au fost înfăţişate în aceste pagini, constituie un moment decisiv în istoria filosofiei europene şi universale. Ea nu este numai un specimen nou al unui tip deja cunoscut de filosofie, ci o altă modalitate de a filosofa, un tip nou de filosofie. Kant se referă în cîteva rînduri la ceea ce el numeşte *Revolution der Denkart* (B XI şi urm.), revoluţia modului de gîndire, şi-şi compară fapta teoretică cu revoluţia lui Copernic în astronomie. „Revoluţia copernicană" în filosofie, înfăptuită de Kant, nu constă însă numai în mutarea centrului de la obiecte la subiectul cunoscător, aşa cum o prezintă filosoful însuşi. Ea este o schimbare mult mai profundă, care afectează chiar statutul teoretic al filosofiei: filosofia încetează a mai fi o *construcţie* ideatică vizînd transcendentul şi devine *critică*, adică cercetare a transcendentalului. Deplasarea investigaţiei de la *constructiv* la *reflexiv* (critic) şi, respectiv, de la *transcendent* la

*transcendental* modifică în adîncime activitatea filosofică şi pregăteşte noile orientări analitice şi metafilosofice ale gîndirii contemporane[107].

Fără îndoială, în filosofie, mai puţin decît oriunde în altă parte, nu există începuturi absolute. Kant are el însuşi precursori în această reorientare a filosofiei, cei mai de seamă dintre ei fiind Locke şi Hume, în gîndirea cărora are loc trecerea de la temele metafizicii tradiţionale la noile teme ale filosofiei moderne a cunoaşterii. În acest sens se poate spune că filosofia critică este anterioară lui Kant. Dar, la gînditorii menţionaţi, cercetarea critică a facultăţilor de cunoaştere rămîne încă tributară unei perspective psihologice, aşa încît abordarea filosofică a cunoaşterii nu este diferenţiată suficient de abordarea ei psihologică (psihogenetică). Reziduuri psihologiste există din belşug şi în textele kantiene. Dar noul spirit în care Kant abordează cunoaşterea este caracterizat prin tendinţa eliberării de psihologism şi prin introducerea unei metode filosofice autonome. Aceasta este *metoda transcendentală*, prin care filosofia critică dobîndeşte, abia la Kant, configuraţia care-i este proprie şi se delimitează, totodată, principial de alte moduri de abordare a cunoaşterii. În acest sens se poate vorbi de o identificare parţială a criticismului cu transcendentalismul şi i se poate atribui lui Kant titlul de întemeietor al filosofiei critice. Este însă vorba aici nu de o simplă modificare „locală" a filosofiei, ci, cum spuneam mai sus, de o schimbare radicală a modului de gîndire în filosofie.

Această „revoluţie a modului de gîndire" înseamnă, fără îndoială, abandonarea metafizicii tradiţionale şi a pretenţiilor ei de a cunoaşte transcendentul. Dar, cum ne-o dovedeşte exegeza actuală a *Criticii*, ea nu înseamnă abandonarea metafizicii în genere. Dimpotrivă, intenţia autentică a lui Kant a fost să găsească, prin critică, un fundament sigur pentru edificarea metafizicii definitive. Nu se va accentua niciodată îndeajuns că în marele proiect filosofic kantian critica nu era *scopul* însuşi, ci numai *metoda*, calea care duce

[107] Legătura criticismului kantian cu aceste noi orientări filosofice a fost pusă în evidenţă de Vasile Tonoiu în studiul său *Metafilosofia ca dimensiune a unor variante ale criticismului*, din vol. *Epistemologia şi analiza logică a limbajului ştiinţei*, coord. Mircea Flonta, Editura Politică, Bucureşti, 1975, pp. 264-307.

spre el. Nu are prea mare însemnătate, din acest punct de vedere, faptul că partea „constructivă" nu a fost realizată decît incomplet şi, ceea ce este încă mai rău, la un nivel categoric inferior părţii critice, care trebuia să fie, totuşi, numai pregătitoare. Ceea ce contează cu adevărat este înţelegerea proiectului kantian în integralitatea sa, căci numai cu această condiţie pot fi interpretate corect realizările lui parţiale.

În acest context trebuie să evidenţiem din nou importanţa exegezei heideggeriene a *Criticii*, cu ideea ei centrală a „ascunderii" noului fundament al metafizicii în interstiţiile criticii însăşi. Calea de urmat pentru a ajunge la metafizica autentică a lui Kant ar fi, drept urmare, nu aceea a investigării elaborărilor metafizice ca atare, ci o nouă lectură a lucrărilor critice însele şi în primul rînd a *Criticii raţiunii pure*.

În orice caz, mai curînd decît despre „atotdistrugătoarea" filosofie kantiană, cum a numit-o cîndva Moses Mendelssohn, se poate vorbi, împreună cu Herder, despre „atotizbăvitoarea" filosofie a lui Kant. Ea poate fi, într-adevăr, înţeleasă astfel, dacă trecem dincolo de suprafaţa aridă, cu aspect, uneori, de peisaj lunar, a textelor şi pătrundem în adîncimea gîndirii pe care ele o exprimă. Realitatea este că, în confruntarea cu o criză spirituală incipientă, Kant caută ieşirea nu în direcţia unui nihilism devastator, ci în direcţia unei reconstrucţii teoretice, capabilă să salveze, prin reintegrare şi resemnificare, ansamblul contradictoriu al valorilor culturii moderne.

Confruntaţi noi înşine cu o criză spirituală mult mai profundă şi mai cuprinzătoare, putem găsi, la Kant, nu soluţii de-a gata la problemele noastre, ci un spirit al cercetării libere şi o încredere în posibilitatea găsirii soluţiilor, chiar cu preţul renunţării la anumite iluzii confortabile, putem găsi la el sursa pentru o infuzie de energie teoretică proaspătă, de care acest sfîrşit de secol şi de mileniu are atîta nevoie.

Încheierea acestei introduceri în filosofia kantiană fie, atunci, nu vechiul îndemn liebmannian „înapoi la Kant", ci un îndemn nou: „înainte, împreună cu Kant". Să ne întoarcem, aşadar, la Kant, pentru a putea merge, împreună cu el, înainte.

# Bibliografie selectivă


Immanuel Kant, *Werke*, hrsg. von Ernst Cassirer, 11 Bde., Berlin, 1922-1923. Volumul XI conţine importanta monografie kantiană a editorului, *Kants Leben und Lehre.*

Immanuel Kant, *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile*, trad. de Constantin Noica, Tipografia «Bucovina», Bucureşti, 1936.

Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, trad. de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Immanuel Kant, *Scrieri moral-politice*, trad. de Rodica Croitoru, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Immanuel Kant, *Ideea unei istorii universale. Ce este «luminarea»? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, trad. de Traian Brăileanu, Casa Şcoalelor, 1943.

Immanuel Kant, *Logica generală*, trad. de Alexandru Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

***

Immanuel Kant, *Sein Leben în Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, hrsg. von Felix Groβ, Deutsche Bibliothek, Berlin (1912).

***

*** *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie* hrsg. vom Forum für Philosophie, Bad Homburg. – Aufl. - Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988

Conţine:

Thomas M. Seebohm, *Über die unmögliche Möglichkeit, andere Kategorien zu denken als die unseren*

Ross Harrison, *Wie man dem transzendentalen Ich einen Sinn verleiht*

Reinhold Aschenberg, *Einiges über Selbstbewußtsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie*

Wolfgang Becker, *Über den Objektivitätsanspruch empirischer Urteile und seine transzendentale Begründung*

Siegfried Blasche, *Selbstaffektion und Schematismus. Kants transzendentale Deduktion als Lösung eines apriorischen Universalienproblems*

Hansgeorg Hoppe, *Die Bedeutung der Empirie für transzendentale Deduktionen*

Peter Rohs, *Die transzendentale Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen*

Wolfgang Kuhlmann, *Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendentale Deduktion und reflexive Letztbegründung*

Wolfgang R. Köhler, *Reflexive, transzendentale und skeptische Argumente – ein szenischer Kommentar*

Audun Ofsti, *Strawsons Paralogismus. Kants »Ich denke« und die Kant-Rekonstruktion Strawsons im Lichte der «Doppelstruktur der Rede»*
Malte Hossenfelder, *Überlegungen zu einer transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs*
Axel Wüstehube, *Bibliographie. Neuere Literatur zur theoretischen Philosophie Kants* (1976-1986)
D. Appelbaum, *The Vision of Kant*, Element, 1995.
N. Bellu, *Etica lui Kant*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974.
Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi şi I. Pîrvu (coord.), *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Editura Academiei, Bucureşti, 1982.
H. Cohen, *Die systematische Begriffe in Kants vorkritische Schriften*, F. Dümler, Berlin, 1873.
H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3. Aufl., Felix Meiner, Leipzig, 1920.
R. Croitoru, *Judecata între estetic şi metafizic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.
R. Croitoru, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.
V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, 3e éd., Paris, 1969.
A. C. Ewing, *A Short Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, 1938.
M. Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, Omagiu prof. I. Petrovici, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938.
P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.
M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.
O. Höffe, Immanuel Kant, C.H. Beck'sehe, München, 1983.
S. Körner, *Kant*, Penguin Books, 1967.
O. Külpe, *Immanuel Kant*, 4. Aufl., Teubner, Leipzig u. Berlin, 1917.
P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, *Criticismul kantian*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941.
C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant* (1936), Humanitas, Bucureşti, 1995.
A. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, 3 Bde., 2. Aufl., Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1908, 1925, 1926.
G. Schulte, *Immanuel Kant*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2. Aufl., 1994.
P. Scruton, *Kant*, trad. L. Stanciu, Humanitas, 1998.
G. Simmel, *Kant*, 6. Aufl., Duncker u. Humblot, München u. Leipzig, 1924.
J. Vialatoux, *La morale de Kant*, 5e ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
H.-J. de Vleeschauwer, *L'evolution de la pensée kantienne*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1939.
K. Vorländer, *Immanuel Kants Leben*. 2. Aufl., Felix Meiner, Leipzig, 1921.

# FICHTE

1. Raportul cu Kant
2. Doctrina ştiinţei
3. Etica

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) este cel mai de seamă discipol al lui Kant şi întemeietorul idealismului german postkantian. Filosofia lui Kant, prin rolul decisiv pe care-l acorda în cunoaştere problemelor subiective ale conştiinţei, conţinea premisele unei evoluţii în direcţia idealismului radical şi consecvent. De altfel, importanţa componentei idealiste a gîndirii sale a fost recunoscută de Kant însuşi, care-şi denumea, aşa cum ştim, filosofia „idealism transcendental", „idealism critic" sau „idealism formal". Dar idealismul transcendental era la el completat şi echilibrat printr-un viguros realism empiric care interzicea considerarea lumii fenomenale ca o

creație pură a conștiinței. Această tendință realistă, care, la Kant, ține în echilibru tendința idealistă și conferă filosofiei critice completitudinea teoretică ce-i este proprie, a fost resimțită de Fichte ca o îngrădire, ca o limitare ce trebuie depășită. Filosofia fichteiană a Eului este rezultatul acestei depășiri.

Fichte a făcut studii de teologie la Jena și Leipzig, iar apoi, luînd cunoștință de filosofia lui Kant, a devenit un adept entuziast al gînditorului de la Königsberg. Prima sa lucrare *Încercare de critică a oricărei revelații*, publicată în 1792 și care a apărut, din întîmplare, fără numele autorului, se apropia într-o asemenea măsură de ideile și de stilul de gîndire al lui Kant, încît a fost luată la început drept o operă a acestuia. Kant a făcut, firește, îndreptarea cuvenită, asigurîndu-i astfel tînărului Fichte o considerabilă notorietate, care i-a adus, în anul următor, numirea ca profesor de filosofie la Universitatea din Jena. Perioada de la Jena (1793-1799) este cea mai importantă pentru creația filosofică a lui Fichte. Acum el elaborează și publică principala sa scriere teoretică, *Fundamentul întregii doctrine a științei* (apărută în 1794), precedată de mica lucrare *Despre conceptul de doctrină a științei*, care era, de fapt, un fel de program al cursului pe care urma să-l țină la Universitate. Scrierea menționată *Fundamentul întregii doctrine a științei* (titlul original: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) a fost revăzută, completată și reeditată de mai multe ori în anii care au urmat. Alte lucrări importante din această perioadă sînt: *Fundamentul dreptului natural după principiile doctrinei științei* (1796) și *Sistemul eticii după principiile doctrinei științei* (1798).

Acuzat de ateism, Fichte a fost nevoit să renunțe, în 1799, la catedra sa de la Jena. Ultima parte a vieții și-a petrecut-o la Berlin, unde a fost profesor la universitatea înființată în capitala Prusiei în 1809. Din lucrările de a doua parte a activității sale se cuvin menționate: *Destinația omului* (1800), *Caracterul esențial al savantului și manifestările sale în domeniul adevărului* (1806) și, mai cu seamă, *Cuvîntări către națiunea germană* (1808), care a jucat un rol important în trezirea conștiinței naționale și în lupta pentru eliberarea poporului german de sub ocupația napoleoniană.

# 1. Raportul cu Kant

Aşa cum am văzut, Fichte şi-a început activitatea filosofică în calitate de adept al lui Kant. Întîlnirea cu filosofia kantiană a fost evenimentul decisiv al întregii sale vieţi intelectuale. Biografii săi consemnează caracterul întîmplător al acestei întîlniri. Aflîndu-se la Leipzig şi constrîns de nevoi materiale să dea meditaţii, Fichte este solicitat de un student să-i explice „filosofia cea nouă", adică filosofia kantiană. Pînă atunci, el făcuse, cum am mai spus, studii teologice şi nu cunoştea lucrările lui Kant. Pus în situaţia să le citească, Fichte descoperă un univers intelectual care-l fascinează şi devine adeptul fără rezerve al noii filosofii. Îşi însuşeşte atît de bine ideile şi chiar stilul lui Kant, încît prima sa lucrare publicată a putut trece la început drept o lucrare a lui Kant însuşi. Dar îndoielile, rezervele şi, în cele din urmă, insatisfacţia faţă de anumite idei kantiene esenţiale nu întîrzie să apară. Fichte va ajunge să se delimiteze de Kant şi să dea ideilor kantiene o dezvoltare considerată de acesta inacceptabilă. Filosoful de la Königsberg se va pronunţa negativ cu privire la doctrina fichteiană a ştiinţei, pe care o va considera „de nesusţinut". Dar tocmai pentru că n-a rămas „fidel" lui Kant, Fichte a putut deveni el însuşi, a putut crea propriul său sistem filosofic. În creaţia teoretică şi în viaţa spirituală în general, „infidelitatea" poate fi, uneori, expresia unei fidelităţi mai adînci faţă de adevăratele nevoi ale spiritului.

Dincolo însă de deosebirile care-l separă de Kant, Fichte a păstrat şi a dezvoltat – e adevărat, într-o altă perspectivă, – anumite idei kantiene de bază. Dintre acestea, cel puţin două merită a fi reţinute: mai întîi rolul esenţial al unităţii conştiinţei în toate sintezele cognitive pe care le realizează gîndirea. Ceea ce Kant numea „unitatea sintetică a apercepţiei transcendentale", adică acel „eu gîndesc" care însoţeşte toate reprezentările noastre conştiente, este condiţia ultimă a oricărei sinteze. În absenţa acesteia, în absenţa conştiinţei că reprezentările care intră într-o sinteză sînt ale mele, ale celui care gîndeşte, nici o sinteză cognitivă, deci nici o cunoştinţă nu este posibilă. Filosofia Eului a lui Fichte îşi are punctul de plecare în această idee kantiană a apercepţiei transcendentale, fără de care ea nici nu poate fi cu adevărat înţeleasă.

O a doua idee kantiană, pe care Fichte o păstrează şi o dezvoltă într-o perspectivă proprie, este aceea a primatului raţiunii practice faţă de raţiunea teoretică. Motivul pentru care Kant acordă prioritate raţiunii practice este acela al superiorităţii domeniului ei de referinţă. În timp ce raţiunea teoretică se raportează la lumea sensibilă, fenomenală, raţiunea practică se raportează la lumea suprasensibilă, noumenală. Dualitatea raţiunii teoretice şi a raţiunii practice rămînea, cu toate acestea, o problemă, pe care Kant însuşi a încercat să o rezolve în cea de-a treia *Critică*, prin căutarea unui factor mediator. Fichte a căutat soluţia prin accentuarea subordonării raţiunii teoretice faţă de raţiunea practică şi prin învestirea Eului, care devine la el principiul fundamental al filosofiei, cu atributele activităţii, creativităţii şi libertăţii, proprii, la Kant, numai raţiunii practice. Eul fichteian nu este numai cunoaştere, ci şi acţiune, nu este numai raţiune, ci şi voinţă. Ba chiar, după Fichte, esenţa sa se dezvăluie cu adevărat numai în acţiune, în activitatea creatoare, iar nu în cunoaştere. Această învestitură, aş spune demiurgică, a eului, care va conduce la tezele paradoxale ale doctrinei fichteiene a ştiinţei, nu poate fi înţeleasă decît în contextul problematicii kantiene a celor două raţiuni.

Să vedem acum care au fost motivele care l-au determinat pe Fichte să părăsească poziţiile kantiene şi să elaboreze propria sa filosofie a Eului. Aceste motive se află în strînsă legătură cu controversele generate în epocă de filosofia lui Kant. Sistemul kantian se caracterizează, înainte de toate, prin complexitatea sa, prin reunirea într-o structură integratoare a unor teme foarte diferite ca origine şi semnificaţie. Este, poate, sistemul filosofic cel mai complex din întreaga gîndire modernă. Dar, în epocă, complexitatea a fost percepută mai ales ca discordanţă, ca nepotrivire lăuntrică – o discordanţă, o nepotrivire ce trebuiau depăşite. Însăşi *Critica raţiunii pure*, lucrarea fundamentală a lui Kant, părea să conţină o contradicţie care punea sub semnul întrebării soliditatea întregului edificiu. Iată despre ce este vorba: Kant înscrisese cauzalitatea în tabla categoriilor, a conceptelor pure, originare ale intelectului. Aceste categorii – afirmase răspicat şi în repetate rînduri filosoful – au o întrebuinţare strict imanentă, adică sînt valabile numai în interiorul experienţei, se aplică numai unor intuiţii sensibile, şi în

nici un caz nu pot dobîndi o valoare transcendentă, adică nu se pot aplica lucrurilor în sine. Dacă toate categoriile se supun acestei reguli, înseamnă că nici cauzalitatea nu poate face excepție. Pe de altă parte însă, Kant afirmase că lucrul în sine acționează asupra sensibilității noastre, determinînd în ea multitudinea neorganizată, haotică a senzațiilor, care constituie punctul de plecare al întregii cunoașteri. Dacă lucrul în sine *determină* senzațiile, înseamnă că el este cauza senzațiilor. Dar, atunci, cauzalitatea se extinde dincolo de raporturile dintre fenomene, în lumea lucrului în sine. Dacă *Analitica transcendentală* declara cauzalitatea un concept a priori, cu funcționare imanentă, *Estetica transcendentală* făcea din ea o noțiune valabilă în transcendent.

Discuția aceasta asupra cauzalității viza de fapt lucrul în sine și rolul său explicativ în filosofia cunoașterii. Contradicția menționată putea fi depășită, după părerea unor gînditori ai timpului, numai prin abandonarea tezei despre lucrul în sine. Acestei păreri i se alătură și Fichte, care consideră lucrul în sine ca un apendice nejustificat, nelogic al sistemului kantian și, drept urmare, socotește întreaga existență ca fiind un produs al Eului. Eul se instalează astfel în poziția de principiu suprem al filosofiei, din care provin nu numai formele cunoașterii – cum afirma Kant – ci și conținutul acesteia.

## 2. Doctrina științei

Ca și Kant, Fichte consideră că filosofia trebuie să cerceteze cunoașterea pentru a-i descoperi adevăratele temeiuri. Dar ea trebuie să cerceteze nu numai *activitatea* cognitivă, cum a procedat Kant, ci și *rezultatele* acesteia, care alcătuiesc conținutul diferitelor științe, mai precis, filosofia trebuie să descopere *temeiul* principiilor științei, principii pe care fiecare știință le acceptă ca date, fără să le mai cerceteze legitimitatea și pornind de la care fiecare știință își edifică astfel sistemul propriu de cunoștințe. Aceasta este sarcina filosofiei, care devine astfel o știință despre fundamentul științelor, o teorie sau o *doctrină a științei*, cu termenul lui Fichte, o *Wissenschaftslehre*.

Orice cunoştinţă este reprezentarea în spiritul nostru a unui anumit obiect. De aceea, explicarea temeiului cunoştinţei se poate face în două moduri. Primul constă în a considera că obiectul este temeiul reprezentării, că el determină reprezentarea prin acţiunea sa asupra conştiinţei noastre. Acesta este *dogmatismul*. Al doilea constă în a considera reprezentarea şi, în general, experienţa ca un rezultat al propriei noastre activităţi spirituale. Acesta este *idealismul*. Orice filosof trebuie să aleagă între aceste două moduri de a explica cunoştinţa. Alegerea este determinată de modul de a fi al fiecăruia. Cei înclinaţi spre pasivitate, cei dominaţi de lume şi de lucrurile ei, vor opta pentru prima soluţie. Cei pentru care libertatea, activitatea spirituală liberă sînt primordiale, vor opta pentru cea de a doua. „Ce fel de filosofie alegi, spune Fichte, depinde de ce fel de om eşti". El optează pentru soluţia idealistă, care i se pare singura adevărată.

Această opţiune ne îndrumă să căutăm fundamentul cunoaşterii în propria noastră conştiinţă. Căci întreaga cunoaştere, nu numai formele, cum crezuse Kant, dar şi conţinutul ei este produsul activităţii noastre spirituale. Care este acest fundament? Preocupată să găsească un temei ultim, un fundament absolut, doctrina ştiinţei nu poate porni de la un *fapt*, de la un dat prealabil, care ar avea nevoie el însuşi de întemeiere. Ştim că temeiul trebuie căutat în conştiinţă. Dar el nu poate fi un conţinut dat sau o facultate preexistentă a acesteia. Doctrina ştiinţei va porni, drept urmare, nu de la un *fapt*, ci de la o faptă, de la un act spontan al Eului: *nicht Tatsache, sondern Tathandlung* – cum se exprimă filosoful. Acest punct de plecare absolut, acest fundament ultim nu poate fi decît actul prin care Eul se instituie pe sine. Înaintea cunoaşterii însăşi, care presupune dualitatea subiectului şi a obiectului, trebuie să existe Eul, care nu poate, la rîndu-i, exista decît autoinstituindu-se. Actul autoinstituirii Eului este anterior experienţei şi cunoaşterii, pe care abia el le face posibile şi este un act liber, căci nimic nu-l predetermină. Acesta este primul principiu al doctrinei ştiinţei: Eul se instituie sau – cum spune Fichte – se pune pe sine însuşi. Acest adevăr prim, tocmai pentru că nu se poate raporta la alte adevăruri prealabile, din care să fie dedus, nu poate fi obţinut decît prin intuiţie. Dar intuiţia prin care îl obţinem este o intuiţie intelectuală,

iar nu o intuiție sensibilă. Fichte se îndepărtează și în această privință de Kant, pentru care omul nu are intuiția intelectuală, intuiția sa fiind totdeauna sensibilă. Intuiția intelectuală a Eului apare în activitatea filosofului care reflectează asupra fundamentului cunoașterii, iar nu la nivelul conștiinței obișnuite. Și este intuiția unui act, a unei fapte, iar nu a unui fapt, a unui lucru dat.

Al doilea principiu: Eul instituie Non-Eul, adică obiectul, lumea. Instituindu-se pe sine și afirmîndu-și propria identitate, Eul se delimitează de tot ceea ce nu este Eu și în acest fel instituie în mod necesar Non-Eul. La acest nivel apare dualitatea subiectului și obiectului, se constituie cunoașterea și conștiința. Lumea apare în mod *necesar*, ea nu este o simplă iluzie. Eul nu-și poate realiza libertatea decît în confruntare cu lumea. El nu-și poate manifesta activitatea care-i este constitutivă, decît acționînd asupra lumii, care este definită tocmai prin acest raport de opoziție și este numită, drept urmare, Non-Eu.

Cele două momente de pînă acum, autoinstituirea Eului ca Eu și instituirea lumii ca Non-Eu sînt, evident, opuse. Fichte le numește *teză* și, respectiv, *antiteză*. Opoziția lor face necesară apariția unui al treilea moment, constituirea *sintezei*. Această sinteză, care este al treilea principiu al doctrinei științei, este exprimată de Fichte astfel: Eul opune înlăuntrul Eului, un Non-Eu divizibil. Ceea ce înseamnă că prin limitarea reciprocă Eul și Non-Eul se reunesc, revenind astfel la unitatea originară a Eului. Eul care reunește în sine Eul și Non-eul este eul absolut.

Această structură triadică este aplicată în întreaga construcție a doctrinei fichteene a științei. Căci această primă sinteză constituie punctul de plecare al unui nou ciclu, deci o nouă teză. În succesiunea *necesară* a momentelor sale, Fichte vede garanția legitimității demersului speculativ al gîndirii care nu se poate sprijini pe nimic din afară.

Structura triadică, circulară a demersului speculativ, singura care-i garantează, într-adevăr, legitimitatea, va fi reluată și reinterpretată de Hegel, în cadrul metodei sale dialectice.

Sinteza Eului și Non-Eului prin limitare și determinare reciprocă întemeiază, pe de o parte, afirmația că Eul determină Non-Eul și, pe de altă parte, afirmația că Non-Eul determină Eul. A doua

afirmație constituie principiul cunoașterii, al domeniului teoretic, iar prima, principiul activității voluntare, al domeniului practic. În acest fel, sînt întemeiate cele două domenii esențiale ale vieții spirituale, domeniul *teoretic* și domeniul *practic*.

În încheierea acestei prezentări sumare a doctrinei fichteene a științei se impune o precizare. Eul la care se referă nu este conștiința umană obișnuită, deja scindată în obiect și subiect, ci principiul care stă la baza acesteia. Eul fichteian este Eul pur, absolut și infinit, iar nu Eul empiric al omului. Distincția aceasta este esențială pentru înțelegerea corectă a filosofiei teoretice a lui Fichte.

## 3. Etica

Doctrina morală nu este o componentă periferică sau numai aplicativă a sistemului fichteian ci, într-un anumit sens, componenta sa centrală. Este adevărat că, din dorința de a-i găsi un fundament absolut, gînditorul o raportează întotdeauna la filosofia sa teoretică și pare s-o considere o aplicație a acesteia. Dar motivele morale au un rol decisiv în orientarea și configurarea filosofiei teoretice însăși. Anumite particularități ale acesteia, cum este, de pildă, înțelegerea Eului nu ca o instanță cognitivă dată, ci ca activitate, ca productivitate liberă, care se instituie pe sine și totodată instituie și lumea externă, nu pot fi înțelese decît în raport cu presiunea constantă, exercitată de preocupările morale. Numai în perspectivă morală dobîndește un sens rațional ideea Eului activ și creator, a Eului care se manifestă în acțiune, în activitatea infinită de instituire a unei ordini morale a lumii.

Legătura dintre filosofia morală și filosofia teoretică, speculativă este, astfel, incontestabilă. Distincția, esențială în filosofia teoretică, între *eul empiric* și *eul pur*, infinit și absolut, este hotărîtoare și în planul filosofiei morale. Am văzut că cele trei principii care constituie baza filosofiei teoretice se raportează nu la Eul empiric, la conștiința individuală, personală a omului, ci la temeiul acesteia, la forța impersonală care se manifestă în ea și care este Eul pur. Distincția aceasta este la fel de importantă și în

domeniul etic, nu numai în sensul că determină cursul ideilor morale fichteiene, ci şi în sensul că impune anumite valorizări care, dacă facem abstracţie de ea, devin pur şi simplu inteligibile. Într-adevăr, ne-am aştepta ca o filosofie a Eului să situeze individualitatea umană pe treapta supremă a ierarhiei sale de valori. Or, lucrurile nu stau deloc aşa: cum vom vedea, Fichte o consideră doar un mijloc, iar nu un scop, ba chiar, uneori, vorbeşte despre anihilarea ei. „Strania contradicţie", pe care o consemnează aici exegeţii, devine mai puţin stranie, dacă o raportăm la deosebirea dintre Eul pur şi Eul empiric: scopul, după Fichte, nu este expansiunea Eului empiric, ci afirmarea plenară a Eului pur. În ce sens trebuie înţeleasă această idee vom vedea mai încolo.

După aceste consideraţii preliminare, să urmărim cîteva idei centrale ale doctrinei morale fichteiene.

Activitatea originară a Eului se raportează mai întîi la anumite obiecte, care variază după caracterul particular al fiecărui individ şi ia forma *înclinaţiei naturale* care vizează plăcerea. Plăcerea ne leagă de lucruri şi ne face să depindem de ele. Dar activitatea şi tendinţa originară sînt infinite, căci nu încetează niciodată prin posesiunea obiectului dorit. Infinitatea lor exprimă astfel independenţa noastră faţă de orice lucru dat, de orice obiect determinat. Pe această bază se poate forma în noi o reflecţie, o conştiinţă, care ne arată şi alte posibilităţi decît cele corespunzătoare lucrurilor date imediat. De aici provine *libertatea* noastră.

Este important să reţinem că *aceeaşi* tendinţă originară se manifestă, pe de o parte, ca înclinaţie naturală, şi, pe de altă parte, ca reflecţie şi înclinaţie către libertate, ca tendinţă de eliberare de orice dependenţă sensibilă. De aceea, înclinaţia naturală şi înclinaţia către libertate nu sînt neapărat antagonice: satisfacerea celei dintîi poate fi realizată în aşa fel, încît ea să devină mijlocul de a dobîndi mai multă libertate şi mai multă independenţă. De aici provine legea etică, pe care Fichte o formulează astfel: fiecare acţiune particulară trebuie să intre într-o serie, care să mă conducă la libertatea deplină şi integrală. În acest fel, Eul infinit se realizează în lumea empirică. Barierele, limitele care, potrivit filosofiei teoretice, sînt instituite de Eu tocmai pentru ca, prin luptă, ele să fie depăşite şi Eul să-şi poată realiza libertatea, sînt astfel sfărîmate.

Scopul acesta este, desigur, infinit, pentru că nici unul dintre momentele finite nu-l realizează pe deplin. Dar ne putem apropia progresiv de el, căci fiecare termen al seriei, odată atins, constituie un nou punct de plecare.

Cînd cele două forme care exprimă tendința originară – înclinația naturală și înclinația către libertate – se află în armonie, în noi se naște un sentiment de respect pentru noi înșine, un sentiment de plăcere radical deosebit de plăcerea senzorială. În cazul contrar, resimțim un sentiment de dispreț pentru noi înșine. Facultatea de a avea asemenea sentimente o numim *conștiință*. Este moral numai actul care provine din conștiință. Dacă acționăm urmînd comandamentele unei autorități, înseamnă că nu acționăm pe baza propriei conștiințe și, deci, că acțiunea noastră nu este morală. Primul comandament moral este următorul: acționează conform convingerii cu privire la propria ta datorie. Această convingere o dobîndim atunci cînd comparăm acțiunea proiectată nu numai cu concepția noastră actuală, ci și cu orice altă concepție la care ne-am putea gîndi, adică atunci cînd cercetăm dacă putem recunoaște acțiunea ca fiind a noastră nu numai în momentul de față, ci în întreaga eternitate.

Răul moral provine – după Fichte – din inerția spirituală, din absența dorinței de a reflecta, de a ne ridica deasupra prezentului, de a judeca critic starea actuală. Inerția duce la laşitate și la falsitate, la preferința pentru sclavie, în locul efortului, la respectul nejustificat pentru aparențe.

Dar cum este posibilă trezirea înclinației către libertate, acolo unde ea pare să fi dispărut cu totul? Şi, în general, nu cumva omul poate să anihileze propria sa forță lăuntrică, propria sa năzuință către libertate? Răspunsul la aceste întrebări se află în doctrina unui *instinct rațional*, pe care Fichte a dezvoltat-o mai tîrziu în lucrarea *Trăsăturile principale ale epocii actuale* din 1804, dar care este deja schițată în lucrarea *Sistemul eticii* din 1798. La unii indivizi – arată el – instinctul spiritual originar poate fi atît de puternic, încît îi ridică, într-un mod inexplicabil pentru ei înșiși și pentru cei din jur, deasupra datelor sensibile. Ei au un fel de „geniu al virtuții", care-i face să acționeze ca modele pentru ceilalți. Fichte găsește aici explicația nașterii religiilor pozitive. Desigur, indivizii dotați cu

forță de spirit atît de profundă și cei care stau sub influența personalității lor, vor privi ca un miracol facultatea care s-a dezvoltat în ei și acțiunile care decurg din ea. O asemenea facultate, fără îndoială că nu se poate explica prin eul lor empiric. Credința într-un astfel de miracol este foarte importantă, atunci cînd ea e un mijloc de a trezi conștiința adormită a celorlalți. Însăși credința în revelație, dacă este justificată moral, este legitimă – spusese Fichte încă din lucrarea sa de tinerețe *Încercare critică asupra oricărei revelații.*

De aceea, sociabilitatea omului, faptul că el trăiește împreună cu alți oameni are o însemnătate capitală din punct de vedere moral. Numai printre oameni el este om. Diferiții indivizi au un singur țel: realizarea ideii de om. Personalitatea mea nu este pentru mine, etic vorbind, scopul suprem. Dar ea este singurul mijloc prin care pot contribui la realizarea scopului suprem. Dacă fiecare om își urmează propria convingere, toți vor contribui la dezvoltarea autonomiei interioare și la realizarea rațiunii într-o societate de ființe libere. Ceea ce în limbajul religios se numește societatea sfinților nu este altceva decît manifestarea Eului pur în colectivitatea ființelor raționale.

În raport cu acest scop infinit, individul nu este decît un mijloc și un instrument de mică importanță. Este vorba, pentru individ, de a-și anihila individualitatea, dar nu într-o meditație mistică, într-o resorbție în Absolut, ci lucrînd activ pentru scopul etern. În lucrările sale ulterioare, Fichte este și mai categoric în privința acestei aprecieri. În cele din urmă, individualitatea este, pentru el, ceea ce nu trebuie să fie, o barieră care trebuie sfărîmată, o negație care trebuie ea însăși anihilată. Dar nu-și distruge în acest fel Fichte însuși etica? Harald Höffding, pe care l-am urmat îndeaproape în această analiză, crede că da. Némesis, zeița răzbunării, îl lovește aici pe filosof. El a încercat să-și fundeze etica pe filosofia teoretică. Dar deosebirea – teoretică – dintre Eul pur și Eul empiric îl conduce la devalorizarea etică a Eului empiric, în avantajul Eului pur. Și atunci nu este pusă în primejdie etica însăși? Căci ce sens mai poate avea o doctrină morală care neagă valoarea individului, în profitul unui principiu impersonal? Morala se

adresează individului, a cărui contestare conduce pur şi simplu la prăbuşirea ei.

Cred însă că ideile lui Fichte pot fi înţelese şi altfel. În măsura în care scopul suprem – după părerea filosofului – este realizarea plenară a libertăţii într-o societate de fiinţe raţionale, individul nu poate fi înţeles decît ca mijloc. În acest fel se creează însă *aparenţa* unui raport pur exterior între mijloc şi scop: scopul s-ar afla *în afara* individului care-i slujeşte acestuia ca mijloc. Deprecierea individului este consecinţa acestei aparenţe. Dacă ţinem seama însă de faptul că Eul pur, acela la care se raportează scopul, nu există în afara Eului empiric, ci înlăuntrul acestuia, chiar dacă nu se identifică cu el, atunci putem înţelege ideile lui Fichte în sensul exigenţei unei *adînciri* a Eului empiric, pînă la fundamentul său, care este Eul pur. Fără îndoială, scopul suprem nu este expansiunea Eului empiric, ci afirmarea Eului pur, adică a libertăţii. Dar acest scop suprem se realizează nu prin simpla anihilare a Eului empiric, ci prin trecerea la principiul său, care este Eul pur. Este vorba, ca să folosim cuvintele lui Noica, despre trecerea de la *eu* la *sinele* nostru mai adînc. Exigenţa formulată de Fichte devine atunci pe deplin raţională: anihilarea individualităţii noastre nu înseamnă nimic altceva decît efortul de a anula îngustimea şi particularismul intereselor şi perspectivelor pur personale, pentru a descoperi – în noi înşine, iar nu în afară – principiul spiritual şi fundamentul propriei noastre fiinţe. „Există în noi ceva mai adînc decît noi înşine" – spusese Augustin. Acelaşi lucru, deşi în alt fel, spune, la urma urmelor, şi Fichte.

Etica lui Fichte cuprinde, de asemenea, concepţia filosofului despre biserică şi stat. El înţelege biserica în sensul unei comunităţi a indivizilor reuniţi în scopul stimulării şi fortificării convingerii morale. Fundamentul este un ansamblu de simboluri, de forme alegorice, prin intermediul cărora ideile cele mai înalte pot acţiona asupra tuturor, indiferent de gradul lor de cultură. Numai cu ajutorul unor asemenea simboluri este posibilă o acţiune spirituală cu caracter general. Ideile cele mai înalte, în forma lor teoretică, pură, nu pot fi înţelese şi acceptate de toată lumea. În timp ce simbolul, prin componenta sa imagistică, este accesibil tuturor, iar prin indeterminarea conţinutului lasă interpretarea liberă, ceea ce

constituie valoarea lui. Educația morală va putea folosi acest mijloc a cărui eficiență este incontestabilă, chiar dacă nu va atribui simbolului un adevăr literal. Dar toate simbolurile sînt provizorii. Chiar ideea unui Dumnezeu personal și a nemuririi personale trebuie socotite astfel. Măsura simbolurilor este gradul în care fac clară și vie ideea unei ordini superioare a lumii, ordinea morală.

În teoria statului, Fichte afirmă distincția dintre etică și doctrina dreptului. Statul, a cărui singură sarcină constă în exercitarea dreptului, are de-a face numai cu viața exterioară a oamenilor, iar nu cu viața lor interioară. Tocmai de aceea doctrina dreptului și etica trebuie deosebite cu grijă. Doctrina dreptului se întemeiază pe principiul că toți cei care, dintr-un motiv sau altul, vor să trăiască laolaltă, trebuie să-și restrîngă libertatea proprie în așa fel încît să facă posibilă libertatea celorlalți. Statul trebuie să asigure respectarea acestui principiu, constrîngînd la nevoie individul să respecte libertatea concetățenilor săi. Filosoful formulează totodată exigența ca statul să asigure tuturor membrilor săi proprietatea, timpul liber și mijloacele necesare pentru a dobîndi o cultură mai înaltă.

Etica lui Fichte, strîns legată de filosofia sa teoretică, este în esență, așa cum am văzut, o doctrină a libertății umane.

## Bibliografie selectivă


J.G. Fichte, *Doctrina științei*, trad. P. Blendea, Humanitas, 1995.

J.G. Fichte, *Cuvîntări către națiunea germană*, trad. C. Lăzărescu, Editura Casa Școalelor, București, 1928.

J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1992.

J.G. Fichte, *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, f.a.

J.G. Fichte, *Die Staatslehre / oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vermmftreiche*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1992.

***

Al. Boboc, *Un mare filosof modern – J. G. Fichte*, în *Revista de Filosofie*, 3, 1967.

E. Cervenca, *Johann Gottlieb Fichte*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, București, 1938.

P.P. Duet, *La recension de l'«Énésidème» par Fichte*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. E, 1973.

A. Flamenco, *Triumful rațiunii*, în *Istoria filosofiei*, vol. III, coord. J. Russ, Editura Univers Enciclopedic, 2000.

H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, vol. 2, Paris, Félix Alcan, 1906.
R. Lamblin, *Le problème de l'interprétation de l'idéalisme transcendantal absolu*, în *Les Etudes Philosophique*, 3, 1976.
X. Léon, *Fichte et son temps*, Librairie Armand Colin, Paris, 1922.
A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 1912.

# SCHELLING

1. Filosofia naturii
   1.1. Principii generale ale filosofiei naturii
   1.2. Teoria potențelor
2. Filosofia religiei

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling este „filosoful clasic al romantismului" (H. Höffding). Apartenența lui la marea mișcare intelectuală și artistică a romantismului german este atestată nu numai de legăturile personale cu cercurile romantice, ci și de similitudinea aspirației de a înțelege existența ca totalitate dinamică, caracterizată prin polaritatea unei forțe de permanentă tensiune și de a atribui intuiției simbolice rolul hotărîtor în cunoașterea esenței realului. Interesul pasionat pentru natură și artă, iar mai tîrziu pentru religie îl caracterizează, de asemenea, ca un spirit romantic.

Schelling a trăit între anii 1775-1854. A studiat teologia și

filosofia la Tübingen, unde a fost coleg şi prieten cu Hegel şi Hölderlin, iar apoi ştiinţele naturii la Leipzig. Între anii 1798-1803 a fost profesor la Universitatea din Jena. În acest centru al romantismului a avut relaţii apropiate cu fraţii Schlegel, cu Novalis, cu Tieck şi cu alte personalităţi proeminente ale mişcării romantice. După o scurtă şedere la Würzburg, s-a instalat la München, unde, cu o scurtă întrerupere (1820-1827), cînd a locuit la Erlangen, a rămas pînă în 1841, cînd a fost chemat ca profesor la Universitatea din Berlin. În 1846 s-a retras de la catedră şi şi-a consacrat ultima parte a vieţii redactării lecţiilor de filosofie a mitologiei şi a revelaţiei, care au fost publicate postum.

Primele două lucrări ale lui Schelling, *Despre posibilitatea unei forme a filosofiei în general* (1794) şi *Despre Eu ca principiu al filosofiei* (1795) ni-l arată ca discipol entuziast al lui Fichte. Odată cu lucrarea *Idei pentru o filosofie a naturii* (1797) se conturează propriul lui sistem de gîndire, care este, în această perioadă, un sistem de filosofie a naturii. În afară de *Idei,* acest sistem este expus în *Prima schiţă de filosofie a naturii* (1799) şi în *Introducere la schiţa unui sistem de filosofie a naturii* sau *Despre conceptul de fizică speculativă* (1799). În *Sistemul idealismului transcendental* (1800), el expune filosofia naturii în relaţia ei cu doctrina fichteiană a ştiinţei şi afirmă că intuiţia artistică este singurul mijloc de a înţelege unitatea lăuntrică a spiritului şi naturii, a subiectului şi obiectului, singurul punct de vedere care permite depăşirea antinomiilor existenţei. În 1801, Schelling începe o prezentare sistematică şi abstractă a concepţiei sale în studiul *Expunere a sistemului meu*, care a rămas, totuşi, neterminat. *Metoda studiilor academice* (1803) ne oferă o expunere globală şi într-o formă mai liberă a ideilor filosofice ale lui Schelling din această perioadă.

După plecarea de la Jena, activitatea publicistică a lui Schelling, atît de bogată pînă atunci, scade considerabil. Bibliografia acestei noi perioade consemnează numai două lucrări importante: *Filosofie şi religie* (1804) şi, mai ales, *Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii umane şi a obiectelor care se raportează la ea* (1804), considerată de Heidegger lucrarea sa

fundamentală. Prelegerile ținute în ultima perioadă a vieții la Universitatea din Berlin, care au ca temă filosofia mitologiei și a revelației, au fost publicate postum.

Cercetătorii filosofiei lui Schelling au remarcat deosebirile existente între ideile diferitelor sale lucrări și s-au văzut îndreptățiți să vorbească despre mai multe perioade în evoluția lui Schelling, ba chiar despre mai multe „sisteme" ale acestui gînditor. Unii au deosebit cinci asemenea perioade. Astfel, cunoscutul filosof neokantian W.Windelband vorbește, în lucrarea sa *Geschichte der neuren Philosophie,* despre următoarele etape (perioade):

1) filosofia naturii (1797-1799);

2) idealismul estetic (1800-1801);

3) idealismul absolut (sau filosofia identității)(1801-1804);

4) doctrina libertății (1804-1813);

5) filosofia pozitivă (1814-1854) (cum și-a numit Schelling însuși doctrina despre mitologie și revelație).

Alți cercetători, cu referire exclusivă la filosofia naturii, au vorbit numai de trei perioade. În acest fel, s-a acreditat imaginea lui Schelling ca un gînditor care și-ar fi schimbat mereu punctul de vedere, mergîndu-se pînă la a se atribui această versatilitate unei slăbiciuni de caracter. Împotriva acestei imagini deformate și minimalizatoare a protestat energic Heidegger în lucrarea *Schelling. Tratatul din 1809 asupra esenței libertății umane*, tipărită în 1971, care reproduce un curs ținut la Universitatea din Freiburg în 1936. Heidegger argumentează împotriva interpretării curente, unitatea gîndirii schellingiene, explicînd însăși scăderea productivității scriitoricești după perioada de la Jena prin dificultățile intrinseci cu care această gîndire a fost confruntată.

O anumită schimbare de orientare în gîndirea lui Schelling după anul 1803, nu poate fi, totuși, contestată. Vom urma, de aceea, în analiza noastră, interpretarea lui Höffding, care distinge în evoluția lui Schelling două perioade principale: perioada filosofiei naturii și perioada filosofiei religiei și, respectiv, două configurații, care nu sînt neapărat compatibile, ale gîndirii schellingiene : filosofia naturii și filosofia religiei. Începem cu cea dintîi.

# 1. Filosofia naturii

## 1.1. Principii generale ale filosofiei naturii

Schelling şi-a început activitatea filosofică în calitate de discipol al lui Fichte. Chiar şi atunci cînd a ajuns să-şi contureze propriul sistem de gîndire, sistemul filosofiei naturii, el concepe „filosofia naturii" ca pe o completare a „doctrinei ştiinţei". Abia mai tîrziu, el a început să susţină incompatibilitatea lor şi să se angajeze într-o polemică virulentă împotriva fostului său maestru şi prieten. Fapt este că între cele două concepţii există o anumită legătură, chiar dacă această legătură nu este nicidecum simplă, lineară. Problema care-l preocupă pe Schelling este aceea care l-a preocupat şi pe Fichte, anume raportul dintre subiect şi obiect, dintre spirit şi natură. În acest raport, el mută accentul asupra obiectului, asupra naturii. Misterele lumii spirituale – consideră el – nu vor putea fi înţelese decît dacă învăţăm să cunoaştem natura, aşa încît ea să nu mai fie pentru noi o putere străină. La Fichte, natura este numai obiect. Dar obiectul nu poate fi înţeles decît dacă are aceeaşi substanţă cu subiectul. Natura nu devine inteligibilă decît dacă poartă pecetea spiritului. Deplasînd accentul teoretic de la subiect la obiect, intenţia lui Schelling nu este deci aceea de a face din obiect, din natură, o măsură a subiectului, a spiritului, ceea ce ar fi însemnat nu numai ruptura cu Fichte, dar şi anularea „revoluţiei copernicane" a lui Kant şi revenirea la un realism precritic. Intenţia lui e de a descoperi în natură însăşi prezenţa spiritului şi de a depăşi astfel opoziţia lor. Dacă forţele care acţionează în domeniul spiritului se găsesc deja în natură, atunci putem înţelege modul în care spiritul se dezvoltă în natură. Natura ni se înfăţişeaza, din această perspectivă, ca odisee a spiritului, ca ascensiune a acestuia de la forma exterioritătii la interioritatea care-i este proprie. A descoperi în natură însăşi manifestarea forţelor spirituale esenţiale – iată ce îşi propune Schelling. Nu e vorba deci de a explica spiritul prin natură ci, dimpotrivă, de a explica natura prin spirit.

Ştiinţa modernă a încercat să reducă fenomenele naturii la mişcare, să explice totul prin acţiunea reciprocă a unor particule materiale. Dacă această explicaţie ar epuiza esenţa naturii, orice

element ideal ar trebui să fie negat, sau ar trebui să admitem că acest element provine din afara naturii. Dar a explica finalitatea naturii prin intervenția unui intelect divin nu înseamnă, după Schelling, a filosofa, ci a face meditații pioase. De altfel, marea problemă filosofică a modului în care cunoaștem întregul sistem al cauzelor și efectelor care formează lumea, a modului în care se naște pentru noi acest sistem, încă n-ar fi rezolvată. Naturalistul trăiește în natură ca într-o realitate dată imediat. Dar filosofia naturii se întreabă cum poate ea să ne fie dată. Aceeași problemă se pune pentru originea sensibilității în natură. Cum poate organismul viu să devină propriul său obiect?

Schelling pune aici o problemă reală, pe care o formulează cu toată claritatea. Pentru ca latura spirituală a existenței să poată fi înțeleasă, trebuie ca în natură să acționeze și alte forțe, să se afle și alte proprietăți decît acelea pe care le cunoaște știința mecanică a naturii și pe care ea le-a exprimat prin legile sale. Schelling rezolvă această problemă în felul următor: dualitatea unei forțe ce tinde spre infinit și a unei forțe limitative, pe care Fichte o dezvăluise în conștiință, trebuie să se găsească în întreaga natură. Viața conștiinței fiind întemeiată pe o opoziție, întreaga natură trebuie să se caracterizeze prin acțiunea unor forțe opuse, numai că în forme de manifestare sau, cum spunea filosoful, în „grade de putere" inferioare. Schelling îl urmează pe Leibniz, pe care îl și citează în *Sistemul idealismului transcendental*, în interpretarea forțelor naturii ca forțe reprezentative de diferite grade. Materia este spirit care dormitează, spirit în echilibru, iar spiritul este materie în formare.

Metoda pe care o va utiliza Schelling în construcția filosofiei naturii se conturează astfel cu claritate. El pornește de la opozițiile și tensiunile proprii conștiinței și caută să descopere în natură forme inferioare de manifestare a acestora. De aici provine rolul esențial al analogiei, forțele naturii fiind interpretate prin analogie cu forțele caracteristice spiritului și înțelese ca aproximări progresive ale acestora din urmă. Filosofia naturii a lui Schelling este o amplă interpretare poetic-simbolică a naturii, în care se îmbină idei și intuiții viabile, dintre care cea mai importantă este aceea a naturii ca sistem dinamic, cu anumite excese speculative care au ajuns să o discrediteze. Astfel, Schelling și-a propus să elaboreze o „fizică

speculativă", care trebuie nu numai să înfăţişeze într-o nouă lumină rezultatele obţinute de ştiinţa naturii, dar şi să se substituie, în cele din urmă, acesteia. Căci, după el, natura nu poate fi înţeleasă decît „din lăuntru", decît dacă este contemplată ca spirit vizibil. Critica pe care el o adresează marilor întemeietori ai ştiinţei moderne vizează de fapt raportarea lor exterioară şi empirică. Esenţa intimă a acestora nu poate fi, după părerea sa, înţeleasă cînd ele sînt explicate unele prin altele, ci numai atunci cînd arătăm că ele se nasc toate dintr-un fond comun: în această raportare constă unitatea naturii. Naturalistul empiric rămîne la relaţiile exterioare dintre fenomene, fără a înţelege valoarea lor simbolică. De aceea, el nu poate pătrunde în intimitatea naturii. Numai filosofia naturii ar fi capabilă să o facă. Ea nu are nevoie de experienţă, nici măcar pentru ultima verificare. Construcţia speculativă, dezvăluind tipul intern al lucrurilor care, dată fiind originea lor comună, trebuie să fie acelaşi, îşi este sieşi suficientă şi poate pătrunde pînă în zonele inaccesibile experienţei.

## 1.2. Teoria potenţelor

Schelling nu rămîne la principiile generale menţionate pînă acum, ci încearcă să arate într-un mod concret felul în care spiritul se manifestă în natură. Natura este reprezentată ca o ierarhie de niveluri, fiecare nivel caracterizîndu-se printr-o anumită potenţă - printr-un anumit tip de energie, am spune astăzi – definită la rîndu-i printr-o contradicţie sau polaritate specifică, înţeleasă de Schelling ca o treaptă inferioară a raportului de contradicţie dintre subiect şi obiect, dintre Eu şi non-Eu, care se manifestă în conştiinţă. Conceptele de potenţă şi polaritate sînt, cum spune Harald Höffding, „conceptele fundamentale ale filosofiei naturii a lui Schelling". Cu ajutorul lor, filosoful construieşte structura generală în care vor fi încadrate fenomenele particulare ale naturii. În această construcţie speculativă, cercetătorii au observat tendinţa, analoagă celei ce se manifestă în ştiinţa exactă a naturii, de a reduce toate diferenţele calitative la diferenţe cantitative. Schelling a atras el însuşi atenţia asupra analogiei dintre „filosofia naturii" şi atomism şi şi-a numit teoria „atomism dinamic". Diferenţa constă în aceea că atomismul mecanic explică totul prin raportul dintre forţe. Este adevărat că în

ceea ce priveşte claritatea şi rigoarea în aplicarea ideii generale, Schelling este inferior atomismului. După cum este adevărat că schema generală, construită cu ajutorul conceptelor de potenţă şi polaritate, este umplută adesea, cum spune Höffding, cu „verbajul cel mai arbitrar". Cu toate acestea viziunea dinamică, procesuală asupra naturii este o contribuţie incontestabilă, prin care Schelling marchează un moment important în istoria filosofiei moderne. Să vedem acum, în linii generale, în ce constă, la Schelling, simbolismul naturii.

Principiul prim, „fondul primitiv" – după expresia filosofului – care stă la baza tuturor lucrurilor, este unitatea absolută a subiectului şi obiectului. Această unitate se manifestă la toate nivelurile şi în toate fenomenele realului. Nicăieri ea nu este distrusă, nicăieri ea nu este absentă. Dar, cînd un pol, cînd celălalt devine preponderent, iar de aceste raporturi cantitative diferite dintre poli depind deosebirile dintre diferite potenţe. În natură are preponderenţă polul obiectiv, iar în spirit, cel subiectiv. Se disting trei potenţe în natură. Cea dintîi se manifestă prin forţele elementare de atracţie şi respingere, care stau la baza întregului edificiu al lumii. Expresia caracteristică a acestei prime potenţe este greutatea. Lumina, magnetismul, electricitatea şi procesul chimic sînt manifestări a celei de a doua potenţe. A treia potenţă este viaţa organică, ce se manifestă în organismul viu, caracterizat ca un microcosmos, ca un sistem de procese, care sînt, unele faţă de altele, atît scopuri, cît şi mijloace. În sensibilitatea organismului viu, spiritul naturii se eliberează, în cele din urmă, de exterioritatea ce l-a caracterizat pînă acum.

Potenţele spiritului se manifestă în cele trei activităţi esenţiale: cunoaşterea, acţiunea şi arta. Intuiţia artistică e considerată de Schelling forma supremă a vieţii spiritului. În *Sistemul idealismului transcendental,* el scrie: Arta este „unicul organon autentic şi veşnic al filosofiei şi, totodată, document care adevereşte neîncetat ceea ce filosofia nu poate să exteriorizeze, anume inconştientul din cadrul acţiunii şi al producerii, precum şi identitatea lui originară cu conştientul. Pentru filosof, arta este supremă tocmai întrucît parcă îi deschide tărîmul cel mai sfînt, unde arde ca într-o singură flacără, în veşnică şi originală reunire, ceea cc este separat în natură şi în istorie şi ceea ce trebuie să se evite etern atît în viaţă şi în acţiune, cît şi în gîndire. Perspectiva pe care filosoful şi-o creează în mod artificial asupra naturii este pentru artă

perspectiva originară şi naturală"[108]. Filosofia naturii culminează astfel într-o apoteoză a artei, dezvăluindu-ne încă o dată orientarea romantică a gîndirii lui Schelling. Cum arată H. Höffding, pentru Novalis, totul este, la urma urmelor, poezie; procesul naturii este o poezie inconştientă, care ajunge în om şi pentru om la conştiinţă.

Totuşi, Schelling nu consideră, propriu vorbind, natura ca preistorie a spiritului. Filosofia naturii se deosebeşte de teoria evoluţionistă modernă prin aceea că ea contestă trecerea reală de la o potenţă la alta. Nivelurile naturii nu iau naştere unele din altele, ci din acel fond origiar, din activitatea creatoare infinită a Absolutului. O idee asemănătoare vom întîlni la Hegel şi se întrezăreşte şi la Goethe. Era punctul de vedere pe care-l împărtăşeau mulţi naturalişti eminenţi ai timpului: ei vedeau înrudirea formelor naturii, dar nu puteau concepe ideea de descendenţe reale a unor forme din altele.

Vom încheia prezentarea filosofiei schellingiene a naturii cu observaţia că după o perioadă îndelungată, care se întinde cam din a doua jumătate a secolului trecut pînă aproape de timpul nostru, perioadă în care ideea însăşi de filosofie a naturii şi, odată cu ea, elaborările din acest domeniu au căzut în uitare, se constată în vremea din urmă redeşteptarea interesului pentru acest domeniu al reflecţiei filosofice[109]. Se simte din ce în ce mai puternic nevoia unei integrări şi interpretări filosofice a rezultatelor, adesea deconcertante prin diversitatea şi eterogenitatea lor, ca şi prin absenţa oricărei dimensiuni spirituale, ale cunoaşterii ştiinţifice a naturii. În contextul acestei mişcări, aflate abia în faza de început, este de aşteptat să revină în actualitate filosofiile naturii din secolul trecut, între care şi cea a lui Schelling.

## 2. Filosofia religiei

Noua perioadă a activităţii lui Schelling, care începe, aşa cum am văzut, după plecarea de la Jena, aşadar, după anul 1803, se

[108] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, trad. G. Pîrvu, Humanitas, 1995, p. 307.

[109] Conform Ilie Pîrvu, *Filosofia naturii – resurecţia unei discipline filosofice?*, în Ştefan Berceanu e.a. (coord.), *Cartea interferenţelor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp.196-208.

caracterizează prin reorientarea gînditorului către problematica religioasă. În perioada de la Jena, entuziasmul religios al lui Novalis şi Tieck i-a stîrnit o reacţie antireligioasă exprimată în cuvinte poetice într-o *Profesiune de credinţă epicuriană*, care urma să fie publicată în revista „Atäneum" a fraţilor Schlegel, dar care a fost retrasă, la sfatul lui Goethe. Natura şi arta îi absorbea în aşa măsură interesul, încît toate celelalte domenii i se păreau lipsite de importanţă. Într-o scrisoare de la începutul anului 1806, el spune: „În izolarea mea de la Jena, mă gîndeam mai puţin la viaţă decît la natură, care îmi ocupa permanent spiritul; la ea se limita aproape întreaga mea meditaţie. De atunci încoace, am învăţat să recunosc că religia, credinţa publică, viaţa în stat sînt pivotul în jurul căruia se mişcă totul"[110].

Cel ce i-a atras atenţia asupra însemnătăţii religiei a fost unul dintre discipolii săi, Eschenmayer. Acesta afirma într-un opuscul publicat în 1803, intitulat *Filosofia în trecerea ei către non-filosofie*, că religia este o sferă superioară filosofiei. Într-adevăr, chiar dacă filosofia ar reuşi să depăşească toate antinomiile şi să demonstreze că Absolutul este unitatea supremă, încă ar subzista problema modului în care se constituie antinomiile, a felului în care iau naştere diferitele potenţe, iar această problemă nu poate fi rezolvată decît prin credinţa într-un Dumnezeu creator. Filosofia nu este în măsură să întemeieze existenţa unei lumi finite, caracterizată prin opoziţii şi prin pluralitatea potenţelor, a unei lumi care diferă de unitatea absolută în care speculaţia vede ţelul suprem. Schelling a recunoscut că diferenţierea constituie o mare problemă, dar, pînă atunci, persistase să creadă că această problemă poate fi rezolvată de filosofie. Filosofia trebuie lărgită; dar nu există nici un motiv să se considere că religia şi filosofia sînt două lucruri absolut diferite. Schelling afirmă deci că e imposibil, fără îndoială, să deducem diferenţa din identitate, pluralitatea din unitate: tocmai din acest motiv, el a pretins în filosofia sa că opoziţia, adică diferenţa, pluralitatea, este un principiu la fel de primordial ca şi unitatea. O unitate vie are contrariile în ea însăşi, iar nu în afară. În lucrarea

[110] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, vol. 2, Paris, Félix Alcan, 1906, p. 171.

*Filosofie şi religie* (1804), el recunoaşte că în natură şi în istorie se fac simţite forţe care indică o asemenea discordanţă, care nu poate fi dedusă din ideea de unitate absolută. Iar această discordanţă trebuie redusă la armonie pe diferitele trepte ale naturii şi istoriei. El caracterizase mai înainte natura ca odisee a spiritului; acum spune la fel despre istorie. Iraţionalitatea din natură şi din istorie atestă, după el, decăderea ideii, dovedeşte ruptura armoniei, iar această ruptură trebuie depăşită printr-o reconciliere. Împotriva lui Eschenmayer, ca şi cîţiva ani mai tîrziu, într-o lucrare polemică împotriva lui Fichte, el afirmă, totuşi, că antiteza şi conflictul sînt necesare, pentru ca viaţa şi armonia să se poată naşte. Fără antiteză nu există viaţă.

Aceste idei s-au consolidat, mai cu seamă după ce Schelling s-a stabilit la München, prin studiul vechilor mistici, îndeosebi al lui Jacob Böhme, care, în acei ani, revenise în actualitate, atît în Germania, cît şi în Franţa.

În lucrarea sa cea mai importantă despre filosofia religiei, *Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii umane şi a obiectelor care se raportează la ea* (1809), Schelling arată că numai dacă admitem în Absolutul însuşi, în esenţa libertăţii, existenţa unei opoziţii primordiale între un fond obscur şi iraţional şi tendinţa de purificare şi de armonie, care determină evoluţia vieţii divine, numai atunci avem dreptul să-l concepem pe Dumnezeu ca fiinţă personală. Personalitatea nu se dezvoltă decît în contrast cu un fundament natural şi avîndu-l pe acesta ca bază, prin conflictul forţelor opuse. Fiinţele finite au acest contrast, această bază în afara lor. Dacă fiinţa finită are personalitate, atunci trebuie să aibă în ea acest raport de opoziţie. Cu alte cuvinte, trebuie să existe în divinitatea însăşi ceva care în sine nu e Dumnezeu, dar poate deveni Dumnezeu. Teismul, spune Schelling, într-o lucrare polemică împotriva lui Jacobi, poate fi edificat pe terenul naturalismului. Dar prin mijlocirea unui pur teism, al Dumnezeului strict raţional al raţionalismului, sau al Dumnezeului fără natură al teologiei obişnuite este imposibil să întemeiezi existenţa naturii. Contrariile date pot fi depăşite, şi în aceasta constă viaţa. Dar contrariile date nu pot fi explicate printr-o simplă identitate. Trebuie să existe o diferenţă originară. În diferenţa originară, Schelling vede, urmîndu-l pe Böhme, începutul răului, egoismul, urmărirea lipsită de scrupule

a avantajului personal şi alte asemenea manifestări din comportamentul omului care îşi au rădăcina în însuşi temeiul originar sau fondul prim al lucrurilor. Răul constă de fapt din tendinţa de reîntoarcere la haosul din care a provenit ordinea naturii. Natura ne înfăţişează mereu un anumit reziduu care rămîne impenetrabil pentru intelect şi nu poate fi redus la legile raţionale: acesta este vechiul haos care n-a dispărut complet. Dar fără haos, fără conflict nu există identitate reală. Dacă Dumnezeu ar fi prevenit răul, ar fi trebuit să-şi suprime propria personalitate. Aşadar, pentru ca răul să nu existe, ar trebui ca Dumnezeu însuşi să nu fie.

Filosofia schellingiană a religiei prezintă un mare interes teoretic, atît prin ideea unei componente iraţionale, adică a ceva impenetrabil pentru gîndire, în structura existenţei, cît şi prin inaugurarea unei noi explicaţii a conceptului de Dumnezeu. Ea cercetează condiţiile în care o fiinţă absolută şi infinită poate fi gîndită ca persoană. Raportîndu-se la principiul lui Böhme: nu există conştiinţă fără opoziţie, Schelling postulează o opoziţie în interiorul esenţei divine, ca o condiţie necesară pentru a-l putea concepe pe Dumnezeu ca persoană. Totuşi, revoluţia pe care această opoziţie o generează nu este un proces temporal, cu momente care se succed în timp, ci o mişcare circulară eternă, sustrasă timpului. Dificultăţile teismului filosofic devin aici evidente, căci o astfel de mişcare este absolut nereprezentabilă: „orice încercare făcută pentru a-ţi reprezenta această mişcare circulară sfîrşeşte – cum spune Höffding – prin a-ţi produce ameţeală". De aceea, unii gînditori teişti ulteriori, ca Weisse, au observat că ideea în discuţie nu are sens decît dacă admitem în esenţa lui Dumnezeu o evoluţie reală, istorică, ce se desfăşoară în timp. Dar o astfel de interpretare intră în conflict cu conceptul de Dumnezeu ca fiinţă absolută. Dificultăţile teismului filosofic rămîn insurmontabile.

## Bibliografie selectivă


F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Augsburg I. G. Cotta'scher, 1805-1810.

F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, trad. G. Pîrvu, Humanitas, 1995.

F.W.J. Schelling, *Bruno sau Despre principiul divin şi principiul natural al lucrurilor*, trad., cuv. introd., note de V. Muscă.

F.W.J. Schelling, *Filozofia artei*, trad. de R. G. Pîrvu, studiu introd., trad. de G. Liiceanu, Editura Meridiane, Bucureşti.

***

J-F. Couvtine, *Schelling et l'achèvement de la Métaphysique de la Subjecti(vi)té*, în *Les Etudes philosophique* no 2, 1974.

H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, vol. 2, Paris, Félix Alcan, 1906.

O. Laffoucrière, *Schelling et les Puissances*, în *Les Etudes philosophique* no 2, 1974.

E. Loghinovski, *Poemul* Demonul *de Lermontov şi filosofia lui Schelling*, în vol. *Studii de literatură comparată*, EA RSR, Bucureşti, 1968.

J.F. Marquet, *Schelling et la tentation hégélienne*, în *Les Etudes philosophique* no 2, 1974.

A. Rădulescu-Pogoneanu, *Friedrich Wilhelm Schelling*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Romînă de Filosofie, Bucureşti, 1938.

J. Rivelaygne, *Schelling: du système à la critique*, în *Les Etudes philosophique* no 2, 1976.

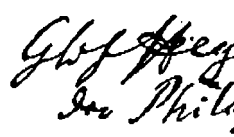
W. Schultz, *La dévalorisation du penser au profit du vouloir: esquisse de l'anthropologie du dernier Schelling*, în *Les Etudes philosophique* no 2, 1974.

X. Tillielte, *Schelling: le conflit des interprétations*, în *Les Etudes philosophique* no 2, 1974.

W. Vetö, *La primauté du pratique sel ou Schelling*, în *Les Etudes philosophique* no 2, 1974.

# HEGEL

1. Periodizarea activității lui Hegel
2. Structura sistemului
3. *Fenomenologia spiritului* – introducere generală în sistemul hegelian
   - 3.1. Concepția despre Absolut și metoda cunoașterii lui
   - 3.2. Tema *Fenomenologiei spiritului*
4. Logica
   - 4.1. Logică și ontologie
   - 4.2. Metoda
   - 4.3. Ființă, esență, concept
5. Filosofia spiritului



Georg Wilhem Friedrich Hegel este cel mai de seamă gînditor german postkantian și unul dintre cei mai importanți filosofi pe care i-a avut vreodată omenirea. „De peste un secol, Hegel se află la originea a tot ce s-a întreprins măreț în filosofie" – Această formulă, aparținînd lui Merleau-Ponty, chiar dacă este, în bună măsură, exagerată, reține în ea un adevăr de neocolit. Nimeni de bună credință nu poate nega poziția privilegiată pe care Hegel o deține în filosofia modernă; nimeni nu poate nega că filosoful german și al

Georg Wilhem Friedrich Hegel

său idealism speculativ n-au încetat, nici astăzi, să inspire luări de poziție; nimeni, nici astăzi, nu poate rămîne indiferent în fața a ceea ce Weizsäcker numise „poate cea mai grandioasă tentativă postplatonică făcută cîndva în Europa de a gîndi unitatea.".

Spirit enciclopedic, înzestrat cu o neobiș-nuită capacitate de sinteză, el a cuprins în sistemul filosofic pe care l-a creat o impresionantă bogăție de date și fapte din cele mai diferite domenii ale istoriei și culturii, pe care le-a metamorfozat în idei și categorii filosofice. Legat intim cu epoca în care a trăit, „fiu al timpului său", cum caracteriza el însuși personalitatea genială, Hegel a exprimat, în modul care-i era propriu, problematica spirituală generată de istoria frămîntată a Germaniei și a Europei din ultimele decenii ale veacului al XVIII-lea și din primele decenii ale veacului al XIX-lea. „Poate nici o altă doctrină filosofică – scria D.D. Roșca, unul dintre cei mai buni cunoscători români ai filosofiei hegeliene – nu a fost atît de strîns legată de momentul istoric al apariției sale ca filosofia lui Hegel". Dar, în multe privințe, Hegel și-a depășit epoca, ridicîndu-se pe aripile geniului său dincolo de marginile ei strîmte, adresîndu-se nu numai contemporanilor, ci și spiritelor reflexive din toate timpurile care vor urma. Filosoful a trăit la modul său viața timpului în care i-a fost dat să se nască, a perceput potrivit structurii proprii evenimentele istoriei contemporane. Factorul atît de greu de definit, dar de aceea nu mai puțin real, al personalității creatoare de filosofie trebuie în acest caz, poate în mai mare măsură decît oricînd, luat în considerație. Scrierile lui Hegel trădează, după observația lui D.D. Roșca, un accentuat subtext afectiv, dincolo de forma lor în aparență atît de greoaie și de „prozaică". Sugestivitatea termenilor hegelieni, tensiunea pe care ei o creează în sufletul celui ce reușește să-i descifreze recursul frecvent la metaforă, poezia de adîncime – toate

acestea aseamănă filosofia lui Hegel cu marea artă din punctul de vedere al stării de spirit pe care o generează[111].

# 1. Periodizarea activității lui Hegel

Hegel a trăit între anii 1770 şi 1831. Şi-a făcut primele studii la Stuttgart, oraşul său natal, iar apoi a urmat cursurile seminarului teologic de la Tübingen, unde a fost coleg şi prieten cu Hölderin şi cu Schelling (ambii devenind la fel de celebri ca el, primul ca poet, al doilea, deja ştim, ca filosof). Împreună cu aceştia studiază literatura şi filosofia vechii Elade, al căror admirator a rămas toată viaţa. Elada va fi pentru totdeauna – cum spune Windelband – „patria sa spirituală". Ceea ce-i unea însă mai ales pe cei trei prieteni era interesul entuziast pentru ideile revoluţiei franceze, în care vedeau nu numai o răsturnare politică, ci şi începutul unei adînci transformări spirituale, inaugurarea unei noi epoci a istoriei umanităţii. Ideea de libertate era salutată cu fervoare, iar Rousseau era celebrat ca profetul ei. În această perspectivă trebuie să situăm

[111] Ca şi în cazul lui Kant, în România s-a creat în timp un spaţiu cultural statornic preocupat de Hegel. Pentru problema influenţei lui Hegel în cultura noastră, a se vedea studiul lui Tudor Vianu, *Influenţa lui Hegel în cultura română*, în *Opere*, vol. 3, Ed. Minerva, 1973. Vianu trasează aici cîteva direcţii principale ale cercetării acestei teme, fără a o epuiza, însă. Tema rămîne, în continuare, deschisă şi pentru cercetarea istorico-filosofică şi pentru cea istorico-literară. Opera de maturitate a creatorului idealismului speculativ este tradusă integral în limba română, prin efortul lui: D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru, Radu Stoichiţă, Petru Drăghici, unii dintre ei, nume de referinţă în exegeza hegeliană. Rămîn de referinţă lucrările lui D.D. Roşca (*Însemnări despre Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967; *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968); Radu Stoichiţă (*Natura conceptului în logica lui Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1981). Cu prilejul comemorării a 150 de ani de la moartea filosofului german, bibliografiei Hegel i se adaugă alte două lucrări: C.I. Gulian, *Hegel*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980 (în care sînt sintetizate şi dezvoltate elaborări anterioare ale autorului, îndelung preocupat de Hegel) şi Ion Ianoşi, *Hegel şi arta*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1980. Datorăm lui Constantin Noica un admirabil comentariu al *Fenomenologiei spiritului*, din care s-a născut cea mai frumoasă carte a filosofiei româneşti: *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, 1980.

şi apropierea timpurie a lui Hegel de cercurile masonice şi revoluţionare, demonstrată convingător de Jacques D'Hondt în lucrarea sa tradusă în limba română, *Hegel secret* (Editura Agora, Iaşi, 1995). Interesul mai general al acestei lucrări constă, cred, în aceea că, dacă pînă acum Hegel era considerat, mai ales în perioada sa berlineză, un *gînditor conservator*, ca un susţinător al *status quo*-ului, lucrarea în discuţie relevă legăturile filosofului cu anumite cercuri care contestau ordinea existentă şi militau pentru schimbarea ei. Jacques d'Hondt a reuşit să demonstreze că deplasările succesive ale filosofului, dintr-un loc în altul, conturează un fel de „itinerar al spiritului liber în Germania" acelui timp (*Hegel en son temps*, Ed. Sociales, p. 27).

La ieşirea din seminar, Hegel pleacă la Berna ca *Hauslehrer*, ca profesor particular. Cercetătorii filosofiei hegeliene periodizează de obicei activitatea gînditorului după localităţile în care acesta a trăit. În perioada de la Berna (1793-1796), Hegel are preocupări politice, istorice şi religioase. Încă de la Tübingen, el concepuse ideea unei *Volksreligion*, a unei religii a poporului, eliberată de credinţele fetişiste, orientată raţional şi întemeiată pe „iubire", care ar avea „ceva analog cu raţiunea". Acum, în perioada de la Berna, el va dezvolta acest nucleu ideatic în mai multe lucrări şi fragmente, mai cu seamă în *Viaţa lui Iisus* (1795), în care Iisus este considerat a fi într-adevăr fiul lui Iosif şi al Mariei, iar învăţătura sa este înţeleasă în spirit kantian, ca o doctrină morală (lucrarea aceasta a fost tradusă de D.D. Roşca în franceză ca teză complementară de doctorat la Sorbona, alături de teza sa principală cu privire la influenţa lui Hegel asupra lui Taine)[112]. În fragmentele asupra „Pozitivităţii religiei creştine" (ce datează din anii 1795/96), Hegel arată că autonomia raţiunii este tot mai mult periclitată de

[112] În 1995, *Viaţa lui Iisus* este tradusă în limba română de Alexandru Boboc, unul din cei mai buni specialişti români în idealismul german, în deschiderea unei serii de traduceri în limba română din scrierile „ce abordează temele de bază ale creştinismului în contextul culturii europene", după cum promite traducătorul. Vezi, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scrieri teologice de tinereţe*, I, *Viaţa lui Iisus*, traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideea, 1995, p. 7.

dezvoltarea istorică a credinței instituționalizate. În alte fragmente, Hegel încearcă să arate istoric cum treptele dezvoltării religiei pregătesc calea religiei morale a poporului. Tot acum apare în scrierile sale conceptul filosofic al *vieții eterne* (das ewige Leben), care va dobîndi o însemnătate decisivă în gîndirea hegeliană ulterioară.[113]

În perioada următoare, perioada de la Frankfurt pe Main (1797-1801), Hegel deține aceeași poziție de *Hauslehrer*. Sînt anii dezvoltării către independență, în care se afirmă anumite tendințe dătătoare de ton pentru gîndirea sa de mai tîrziu. Scrie lucrări politice, istorice și teologice, ca și mai înainte, dar se conturează treptat tendințele sale filosofice universale. Încep să-l preocupe problemele de metafizică. Însă, cum subliniază Willy Moog în lucrarea sa *Hegel und die hegelsche Schule*, este important să observăm că Hegel nu se aruncă de la început în speculație, ci acumulează cunoștințe empirice și științifice solide, din care va construi viitorul sistem. Traduce din franceză și publică, fără a-și menționa însă numele, o lucrare asupra dreptului cantonal elvețian, pe care o însoțește cu explicații și note. Este prima lucrare tipărită a lui Hegel. Dar cel mai valoros rezultat al acestei perioade îl constituie fragmentele reunite de Hermann Nohl sub titlul *Spiritul creștinismului și destinul său*, in care se îmbină punctul de vedere al filosofiei religiei cu acela al filosofiei istoriei în cercetarea creștinismului. Dilthey aprecia aceste fragmente ca „un document unic al formării unei gîndiri filosofice", în ele fiind vizibilă „întreaga genialitate istorică a lui Hegel în prospețimea ei dintîi și încă liberă de cătușele sistemului".

Scrierile hegeliene menționate pînă acum (cu excepția traducerii) au devenit cunoscute abia la începutul secolului nostru, datorită lui Hermann Nohl care le-a publicat pentru prima oară sub titlul *Scrieri teologice de tinerețe ale lui Hegel* (*Hegel's theologische Jugendschriften*, 1907). Ele sînt importante pentru studiul formării gîndirii hegeliene, deoarece ne dezvăluie natura

[113] Vezi D.D. Roșca: ideea de totalitate și sursele ei religioase și mistice, *Introducere* la *Viața lui Iisus*.

religioasă a preocupărilor inițiale ale filosofului și, totodată, punctul său de plecare iluminist, pe care îl va depăși în lucrările ulterioare. Pe baza acestor lucrări putem înțelege mai bine ceea ce D.D. Roșca numea „originea religioasă și mistică a speculației hegeliene"[114].

În perioada de la Jena (1801-1807), Hegel este mai întîi docent, iar apoi profesor suplinitor la Universitatea din acest celebru centru al romantismului german, unde, așa cum știm, au activat, de asemenea, o vreme, Fichte și Schelling. La început, este adept al lui Schelling, a cărui concepție o susține în lucrarea *Deosebirea dintre sistemul de filosofie al lui Fichte și cel al lui Schelling*. Împreună cu Schelling editează „Jurnalul critic de filosofie", unde publică mai multe lucrări, printre care: *Credință și știință, Raportul dintre filosofia naturii și filosofie în general, Despre felurile de a trata științific dreptul natural,* traduse de D.D. Roșca și apărute în limba română în volumul *Studii filosofice*. Treptat, Hegel ajunge să depășească idealismul lui Schelling. Spre sfîrșitul perioadei de la Jena, în mintea lui se conturează planul unui nou sistem filosofic. Drept urmare, se hotărăște să scrie o introducere la acest sistem, cu titlul *Sistemul științei – Prima parte: Fenomenologia spiritului. Fenomenologia spiritului* (1807) este nu numai lucrarea cea mai importantă a acestei perioade dar, într-un fel, este opera cea mai profundă a lui Hegel, în care calitatea sa de „cîntăreț al itinerariilor spirituale" (J. D'Hondt, p. 375) stă în prim plan. C. Noica i-a consacrat un strălucit comentariu în cartea sa *Povestiri despre om.*

După Jena, Hegel a locuit pentru scurt timp la Bumberg, unde a fost redactor la un cotidian politic, iar între anii 1808-1816 s-a stabilit la Nürenberg, unde a funcționat ca profesor și director de liceu. Din perioada de la Nürenberg datează *Propedeutica filosofică* și mai cu seamă *Știința logicii*, lucrarea lui fundamentală, ale cărei trei volume au fost publicate între anii 1812-1816. În perioada de la Heidelberg (1816-1818), cînd a fost profesor la universitatea din acest cunoscut oraș academic german, Hegel a elaborat și publicat o expunere integrală, în trei volume, a sistemului său în lucrarea

[114] *D.D. Roșca și Hegel*, studiu introductiv, traduceri, note și îngrijirea ediției de Vasile Muscă, Editura Viitorul Românesc, f.a., p. 58.

*Enciclopedia ştiinţelor filosofice*. Ultima perioadă a vieţii şi activităţii lui Hegel este perioada de la Berlin (1818-1831). Notorietatea şi influenţa lui ating acum punctul culminant, iar filosofia sa devine filosofia oficială a Prusiei – preußische Staarsphilosophie, cum era numită pe atunci. Numeroşii săi discipoli domină viaţa intelectuală germană. Revista şcolii hegeliene este, începînd din 1827, „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", care apărea la Berlin. Cea mai importantă lucrare publicată în această perioadă este *Principiile filosofiei dreptului* (1821). Prelegerile pe care Hegel le-a ţinut la universitatea din Berlin, au fost publicate postum de foştii săi studenţi. În acest fel au luat naştere lucrările: *Prelegeri de istoria filosofiei, Prelegeri de filosofia religiei, Prelegeri de filosofia istoriei, Prelegeri de estetică.*

## 2. Structura sistemului

Hegel este creatorul unui sistem filosofic de proporţii monumentale, atotcuprinzător, menit să realizeze cunoaşterea absolută (das absolute Wissen). Perspectiva proprie, perspectiva definitorie a acestui sistem constă în conceperea existenţei ca o totalitate organică. Hegel – spunea D.D. Roşca – „a conceput realitatea ca pe o totalitate organică, în care diversele forme esenţiale ale existenţei se aşază pe scara ascendentă a unei ierarhii de valori determinate finalist şi dialectic de gradul de plenitudine structurală şi interioară a acestor forme, valoarea supremă fiind «spiritul conştient de sine», personalitatea umană"[115]. Fiecare formă particulară, fiecare fenomen individual nu există şi nu pot fi înţelese decît în conexiune cu alte forme, cu alte fenomene, ca părţi ale unui întreg, ca elemente ale unei totalităţi care le integrează şi care, la rîndu-i, este integrată într-o totalitate mai cuprinzătoare.

Ceea ce conferă existenţei această structură specifică, unificatoare, ceea ce-i conferă caracterul de totalitate organică este

[115] D.D. Roşca, *Unele date hegeliene ale condiţiei umane şi ceva despre omul Hegel*, în „Revista de filosofie" t.13, nr. 10, 1966, p. 1227.

substratul ei spiritual. Sistemul hegelian se întemeiază pe această idee fundamentală că existența este în esența ei cea mai intimă, în substanța ei cea mai adîncă, spirit și că, deci, la nivelul esenței, gîndirea și realitatea coincid. Ideea în discuție este formulată în diferite moduri. Formularea cea mai cunoscută se află în prefața la lucrarea *Principiile filosofiei dreptului*: „ceea ce este rațional este real și ceea ce este real este rațional."[116] (ea a devenit un fel de emblemă rezumînd opera filosofului german). Sensul exact al acestei idei și modul în care Hegel a ajuns la ea vor putea fi înțelese numai atunci cînd vom analiza *Știința logicii*. Deocamdată să reținem această identitate de esență între gîndire și realitate, adică presupoziția fundamentală a substratului spiritual al existenței. Acest substrat spiritual al existenței este desemnat la rîndu-i prin termeni și expresii diferite: Absolutul, Spiritul, Ideea absolută. Din motive care se vor clarifica pe parcursul analizei, vom reține această ultimă expresie, Ideea absolută.

Cercetătorii filosofiei hegeliene au observat că, situînd la baza existenței un factor de natură spirituală, ideală, Hegel se aseamănă cu Platon. Între cei doi gînditori există, totuși, deosebiri importante. Nu e vorba numai de faptul că la Platon avem de-a face cu o pluralitate de Idei, în timp ce la Hegel substratul spiritual, Ideea absolută este unică. Căci și Platon, mai ales în dialogurile sale tîrzii, a încercat să ierarhizeze Ideile și să le subordoneze unei Idei unice. Tendința monistă este deci vizibilă și la el. Deosebirea esențială este aceea că dacă Ideile platoniciene sînt entități metafizice *date*, *imobile* și *imuabile*, *Ideea absolută hegeliană* este un *principiu dinamic*, caracterizat prin devenire, printr-o permanentă autodezvoltare.

Autodezvoltarea Ideii absolute este determinată de un scop, care este deplina cunoaștere de sine, afirmarea ei ca Spirit. Toate formele existenței sînt configurații parțiale și trecătoare ale Ideii absolute care tinde către conștiința de sine, sînt, dacă putem spune așa, mijloace sau instrumente în slujba autocunoașterii Ideii

[116] *Principiile filosofiei dreptului*, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei, București, 1969, p. 17.

absolute. Devenirea Ideii este deci determinată şi orientată de un scop, dar nu de un scop exterior, care i-ar fi prescris din afară, ci de un scop intern, de un scop care se află în ea însăşi şi care constă, de fapt, în explicitarea şi realizarea completă a tuturor virtualităţilor sale. Sistemul hegelian are, prin urmare, un caracter *finalist*. Finalismul hegelian este însă, aşa cum vedem, un *finalism imanent*.

Pentru a înţelege mai exact sensul acestui finalism, trebuie să introducem aici două concepte hegeliene esenţiale, „în sinele" (*das An-sich*) şi „pentru sinele" (*das Fürsich*). Uneori, pentru a exprima coincidenţa *pentru-sinelui* cu *în-sinele*, Hegel îl numeşte pe cel dintîi *în şi pentru sine*. Aceste concepte hegeliene îşi au sursa în distincţia aristotelică între *dynamis* (potenţă) şi *energeia* (act).

*În sinele* este momentul iniţial al unei deveniri, care conţine în mod latent, în stare virtuală, toate momentele ulterioare. Este germenele în care se află în mod virtual organismul adult, este – după exemplul lui Hegel – ghinda în care este prefigurat stejarul ce se va naşte din ea.

*Pentru sinele* este momentul final, în care se explicitează şi se realizează virtualităţile momentului iniţial, ale *în-sinelui*. În măsura în care, însă, el redetermină, ca scop, întreaga devenire, *pentru-sinele* este, aici, factorul hotărîtor, adevărata cauză a devenirii. În această predeterminare, în această orientare a devenirii constă finalismul hegelian. Înţelegem acum de ce acesta este un finalism *imanent*, adică de ce predeterminarea în discuţie are un caracter intern. Şi mai putem înţelege încă un lucru important: gîndirea lui Hegel este ghidată de o *paradigmă organică*, adică el gîndeşte existenţa după modelul vieţii, al organismului viu şi se deosebeşte astfel de gînditorii din veacul Luminilor, care concepeau existenţa potrivit unei *paradigme mecanice*, exprimată în ideea lumii ca un ceasornic, ca un uriaş orologiu.

Să revenim însă la Ideea absolută. Autodezvoltarea acesteia este determinată de un scop: deplina cunoaştere de sine, afirmarea Ideii ca spirit, scopul fiind imanent Ideii, iar nu transcendent. Devenirea Ideii, autodezvoltarea ei se realizează, după Hegel, în trei

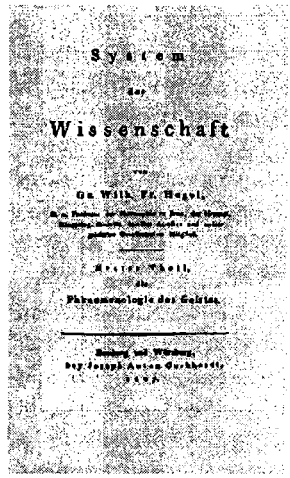
mari etape. Prima este aceea a *Ideii „în sine"*, adică în formă logică. Ideea este aici *Ansichsein*, ființă în sine. A doua este aceea a Ideii care se înstrăinează de sine și se obiectivează ca *Natură*. Natura este forma de existență înstrăinată și obiectivată a Ideii, este existența ei ca altul, existența ei în afară de sine, *Aussersichsein*. Iar a treia și ultima este aceea în care Ideea revine la sine din natură și dobîndește în om conștiința de sine. Abia acum Ideea este „pentru sine", abia acum ea se manifestă ca spirit. Acest al treilea moment este *Fürsichsein*, existența pentru sine.

În conformitate cu cele trei momente ale devenirii Ideii absolute, sistemul hegelian are trei părți mari, trei diviziuni principale: *Logica, Filosofia Naturii* și *Filosofia spiritului*, fiecare ocupîndu-se cu forma corespunzătoare a Ideii. Această structură generală este prezentată de Hegel în lucrarea *Enciclopedia științelor filosofice*, ale cărei trei volume corespund exact tripartiției adineaori menționate. La cele trei diviziuni mari ale sistemului se raportează și celelalte lucrări ale lui Hegel – *Știința logicii*, *Prelegerile*, *Principiile filosofiei dreptului*.

În raport cu sistemul astfel structurat, *Fenomenologia spiritului* îndeplinește rolul unei introduceri generale. Așa cum se poate vedea pe coperta primei ediții, *Fenomenologia spiritului* apare ca partea întîi a unei lucrări intitulate *Sistemul științei* (*System der Wissenschaft*, von Ge. Wilh. Fr. Hegel, Erster Theil, *die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807). În anunțul prin care Hegel însuși își semnala și caracteriza lucrarea se menționa că *Fenomenologia*, „Acest volum înfățișează știința în devenire" (Dieser Band stellt das werdende Wissen dar) și că va urma un al doilea volum care va cuprinde *sistemul logicii* ca filosofie speculativă și celelalte două părți ale filosofiei, *Știința Naturii* și a *Spiritului*" (Ein zweyter Band wird das System der Logik als speculativer Philosophie, und der zwey übringen Theile der Philosophie, die *Wisenschaften der Natur* und *des Geistes* enthalten.) – cf. anexelor G.W.F. Hegel, *Fenomenologie des Geistes*, Neu herausgeben von Hans – Friedrich Wessels und Jenrich Clairmont, Felix Mainer Verlag, Hamburg, 1988, pp. 549-550.

# 3. Fenomenologia spiritului – introducere generală în sistemul hegelian

## 3.1. Concepția despre Absolut și metoda cunoașterii Absolutului


System
der
Wissenschaft

*Fenomenologia spiritului*, elaborată, așa cum am văzut, spre sfîrșitul perioadei de la Jena și publicată în 1807, este o introducere generală în sistemul hegelian. În prefața lucrării, despre care știm că a fost scrisă la sfîrșit și astfel concentrează demersurile esențiale ale acesteia, punctul de plecare îl constituie *o nouă concepție despre filosofie*. Filosofia este înțeleasă ca știință rațională: ea trebuie să se apropie de *forma* științei, așa încît, părăsindu-și denumirea tradițională de *iubire de cunoaștere* (filosofia), să devină *cunoaștere reală*. Cauzele acestei ridicări a filosofiei la nivel de știință sînt, pe de o parte, *interne*, căci ține de natura cunoașterii ca ea să tindă a deveni știință, și, pe de altă parte, *externe*, căci epoca actuală are în față această necesitate. Timpul în care trăiește este, după Hegel, „un timp al nașterii și al trecerii la o nouă perioadă", o epocă de profunde schimbări în viața istorică și de aceea are nevoie de o nouă filosofie.

Caracterul științific al filosofiei nu înseamnă pentru Hegel pierderea autonomiei sale și dizolvarea filosofiei în științele particulare. Către sfîrșitul prefeței, el întreprinde o critică a cunoașterii matematice, socotită îndeobște ca prototip al cunoașterii științifice, arătînd că ea se raportează în mod exterior la obiect, așa cum se constată în demonstrațiile geometrice, unde construcțiile auxiliare la care se apelează nu decurg în mod necesar din conceptul figurii studiate. Filosofia nu poate proceda în acest fel. Ea trebuie să se lase în voia obiectului, să aibă în față și să exprime necesitatea

lăuntrică a acestuia. Caracterul ştiinţific al filosofiei înseamnă altceva pentru Hegel, şi anume caracterul ei de sistem conceptual. Căci – cum scrie gînditorul – „adevărul nu-şi are elementul existenţei lui decît în concept".

Formulînd concepţia despre filosofie ca ştiinţă, în sensul precizat, de sistem conceptual, Hegel se opune concepţiei romantice despre filosofie, în speţă concepţiei lui Schelling. Deşi numele acestuia nu este niciodată menţionat, referinţa critică la ideile sale este neîndoielnică. Schelling a observat acest lucru şi aici se află cauza rupturii care a intervenit între ei. Filosofia este pentru Hegel ca şi pentru Schelling, cunoaştere a Absolutului; obiectul ei este Absolutul. Dar *modul de înţelegere* a Absolutului, precum şi *metoda cunoaşterii* lui sînt radical diferite. La Schelling, Absolutul este identitatea naturii şi spiritului, a obiectului şi subiectului, este identitatea a tot ceea ce există. De unde numele de „filosofia identităţii" sau „sistemul identităţii" sub care era cunoscută filosofia lui Schelling din această perioadă. Dar, obiectează Hegel, identitatea care nu cuprinde în sine diferenţa nu poate explica multiplicitatea existenţei. Ea nu cunoaşte mişcarea reală, trecerea de la Acelaşi la Altul, mişcarea ei fiind simplă repetare. Ea este, de aceea, o identitate moartă, lipsită de viaţă, simplă formă în care diferenţele dispar. De aceea, Hegel spune că Absolutul lui Schelling este „noaptea în care toate vacile sînt negre", şi caracterizează concepţia acestuia ca „formalism monocrom".

Există o foarte strînsă legătură între concepţia despre Absolut, între modul de a înţelege Absolutul şi metoda cunoaşterii lui. Datorită înţelegerii Absolutului ca identitate dată, metoda de a-l cerceta este, la Schelling, *intuiţia*, sesizarea instantanee, nemijlocită a acestuia. Pentru Hegel, însă, Absolutul este esenţialmente *rezultat*, este procesualitate, devenire: numai prin mişcarea sa el devine ceea ce este cu adevărat. Desigur, „rezultatul este acelaşi cu începutul" (Prefaţa, p. 19), cu alte cuvinte, devenirea are caracter circular: punctul de plecare şi cel de sosire coincid. Absolutul este, astfel, atît începutul, cît şi sfîrşitul devenirii. Ca punct de plecare însă el este *universalul abstract*. Abia în urma devenirii, adică a scindării unităţii iniţiale şi a suprimării acestei sciziuni, deci numai ca rezultat, el se înfăţişează în întregul său adevăr. „Adevărul – scrie

Hegel – este devenirea lui însuşi, cercul care presupune ca scop termenul său final şi îl are ca început şi care nu este real decît prin înfăptuirea şi prin termenul său final" (p. 17). Ideea devenirii este, aşa cum vedem, esenţială în gîndirea lui Hegel, de vreme ce devenirea caracterizează Absolutul însuşi. Devenirea, dezvoltarea se realizează prin „dedublarea ce pune în opoziţie", adică prin sciziunea în contrarii şi prin suprimarea acestei sciziuni. Contradicţia şi negativitatea sînt caracteristicile ei definitorii[117].

Concepînd Absolutul ca procesualitate, ca devenire, Hegel a elaborat, totodată, o *metodă nouă* a cunoaşterii lui. Expunerea detaliată a metodei aparţine logicii. Aici o vom cerceta numai din unghiul de vedere al relaţiei sale cu concepţia despre Absolut. Dacă Absolutul nu este o identitate dată, el nu poate fi înţeles instantaneu prin intuiţie, ci presupune o cunoaştere discursivă, conceptuală. Numai totalitatea raţional articulată a conceptelor, adică *sistemul* logic al acestora, îl poate sesiza. De aceea – scrie Hegel – „cunoaşterea nu este reală şi nu poate fi înfăţişată decît ca ştiinţă sau ca sistem" (p. 20). Raţionalismul hegelian se opune astfel intuiţionismului lui Schelling.

Un pas decisiv în concepţia despre Absolut este făcut prin caracterizarea acestuia ca Spirit. *Absolutul este Spirit* = teza centrală a gîndirii hegeliene. După Hegel, numai prin înţelegerca Absolutului ca Spirit poate fi întemeiată procesualitatea lui. „În concepţia mea ... – scrie filosoful – totul revine la a înţelege şi exprima adevărul nu ca substanţă, dar tot atît ca subiect" (p. 17). Hegel se raportează aici implicit la Spinoza şi la spinoziştii germani, inclusiv la Schelling, el însuşi adept al lui Spinoza. Temeiul realului este, la Spinoza, substanţa, ale cărei atribute sînt întinderea şi cugetarea. Lucrurile particulare sînt moduri ale substanţei. Spinoza identifica apoi substanţa cu divinitatea, ajungînd astfel la panteism. Absolutul lui Hegel este, desigur, şi el temei al realului, ca şi

[117] Asupra acestei din urmă caracteristici pun, mai ales, accentul studiile mai noi despre Hegel. Bernard Bourgeois, autorul unui mult discutat volum *Etúdes hégéliennes*, publicat în 1992 la P.U.F., spune că „principiul structurant al sistemului" este negativul, a cărui primă formulare se află în lucrarea *Diferenţa dintre filosofia lui Fichte şi cea a lui Schelling*, prin celebra caracterizare a Absolutului ca „identitate a identităţii şi non-identităţii" (E. Ph., 4, 1995).

substanța spinozistă. Dar Hegel nu acceptă un temei dat, lipsit de mișcare, după cum nu acceptă opoziția substanței față de conștiința de sine și coborîrea celei din urmă la rangul de simplu mod al celei dintîi. De aceea, el afirmă că Absolutul este nu numai substanță, ci și subiect, adică este de aceeași natură cu conștiința. Tocmai această identitate este exprimată în teza hegeliană a Absolutului ca Spirit. Prin ea, Hegel vrea să depășească opoziția dintre substanță și subiect, adică dintre spinozism și prelungirea sa schellingiană, pe de o parte, și fichteism, pe de altă parte.

## 3.2. Tema Fenomenologiei spiritului

Absolutul este, așadar, Spirit. Filosofia, înțeleasă, cum am văzut, ca o cunoaștere a Absolutului, este, de fapt, cunoașterea de sine a spiritului. Hegel nu trece însă direct la prezentarea acestei cunoașteri, adică a științei sau a cunoașterii absolute. Spre deosebire de filosofii anteriori, care treceau direct la expunerea sistemelor lor, Hegel vrea să înfățișeze modul în care conștiința naturală, prefilosofică ajunge, în virtutea logicii interne a propriei sale evoluții, la filosofie. Tocmai aceasta este tema *Fenomenologiei spiritului*. Fenomenologia este teorie (știință) a fenomenelor, adică a modurilor de apariție sau de manifestare a spiritului în evoluția sa către cunoașterea absolută. Ea cercetează configurațiile, figurile (*Gestalten*) conștiinței de-a lungul acestui drum, care începe cu certitudinea sensibilă și se încheie cu cunoașterea absolută.

În măsura în care *Fenomenologia spiritului* cercetează evoluția conștiinței omenești obișnuite, prefilosofice către filosofie, ea pregătește expunerea sistemului și poate fi considerată o introducere generală în sistemul hegelian. Este însă o introducere *sui generis*, care nu are un caracter didactic, adică nu ne prezintă într-o formă rezumativă și, eventual, mai accesibilă liniile generale ale sistemului, ci ne arată drumul care duce la sistem.

Tema acestei introduceri este, așadar, raportul dintre conștiința naturală și filosofie. Hegel tratează însă acest raport nu ca pe o relație între două entități juxtapuse, care ar putea fi explicată prin considerații teoretice abstracte, ci ca pe o mișcare, ca pe un proces de apropiere a primului termen de cel de-al doilea. Expresia care sintetizează acest mod original de tratare este aceea de *cultivare a*

*conştiinţei*. În procesul cultivării ei, conştiinţa naturală ajunge în mod necesar la filosofie.

Conştiinţa care se cultivă este, desigur, conştiinţa individuală. Dar conştiinţa individuală reproduce, în procesul cultivării ei, momentele esenţiale ale istoriei culturii. „Individul singular trebuie să parcurgă şi în conţinutul lor etapele de cultură ale spiritului universal, dar ca forme deja depuse în spirit, ca etape ale unui drum deja trasat şi netezit" (p. 23). *Cultivarea* individului reproduce în esenţă *istoria culturii*. Etapele acestui drum au un caracter *necesar*, ele nu pot fi străbătute la întîmplare şi nici ocolite. Individul care se cultivă trebuie să aibă răbdare, căci şi istoria a avut răbdarea să le parcurgă.

Din această împletire decurg şi dificultăţile de lectură. Pot fi identificate trei planuri interdependente şi care se întretaie mereu:

1 – un plan al teoriei cunoaşterii, pe care-l ilustrează mai ales secţiunea I, Conştiinţa, cu cele trei momente ale ei: certitudinea sensibilă, percepţia şi intelectul;

2 – un plan al cultivării conştiinţei individuale, al experienţelor spirituale pe care le trăieşte individul care se cultivă;

3 – un plan al evoluţiei culturii (al evoluţiei spiritului universal).

Individul care se cultivă asimilează momentele esenţiale ale acestei evoluţii. Asimilarea în discuţie nu este însă însuşirea livrescă a unor idei străine, nu este o simplă memorare. Nu-ţi poţi însuşi o valoare spirituală, un orizont al spiritului doar citind cărţi sau înregistrînd mecanic spusele altora, fără a le fi trăit tu însuţi, fără a fi ajuns să le resimţi nevoia. Asimilarea se produce numai prin experienţă proprie. Accentul cade aici pe caracterul *personal* al acestei asimilări, pe *experienţă, înţeleasă ca o trăire* proprie. De aceea, una din variantele iniţiale ale titlului lucrării *Fenomenologia spiritului* era: *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins (Ştiinţa experienţei conştiinţei)*. Individul se formează ca personalitate parcurgînd seria experienţelor spirituale care condensează evoluţia spiritului universal. Desigur, numai personalitatea completă străbate întreaga serie a acestor experienţe. Indivizii particulari se pot opri la unul sau altul dintre momentele ei, cum se întîmplă – după Noica – cu tinerii ce se droghează, care rămîn blocaţi în plenitudinea şi fericirea aparentă a senzaţiei.

Cele trei planuri ale lucrării se întîlnesc şi lucrarea însăşi capătă unitate în şi prin conceptul hegelian de *spirit*, care-şi subordonează atît conştiinţa individuală, cu toate demersurile ei, cît şi ansamblul valorilor culturale obiective în întreaga lor complexitate. Acum putem înţelege mai bine deosebirea filosofiei hegeliene de concepţiile filosofice anterioare. Kant, de exemplu, a tratat in lucrări separate teoria cunoaşterii, etica, estetica, filosofia istoriei, a statului şi dreptului, a religiei etc. Hegel le tratează împreună în perspectiva unificatoare a conceptului de spirit, oferindu-le astfel o nouă viziune despre om ca fiinţă spirituală complexă, ireductibilă la una sau alta dintre dimensiunile sale. De aici însă şi dificultăţile pe care le întîmpinăm citind lucrarea lui Hegel.

Prin analiza cultivării conştiinţei, Fenomenologia hegeliană a spiritului se apropie de acea specie literară numită *Bildungsroman*, specie bogat ilustrată în literatura germană şi europeană modernă de la *Emil* al lui Rousseau şi de la *Wilhelm Meister* al lui Goethe, pînă la *Jocul cu mărgelele de sticlă* al lui Hermann Hesse şi la *Doctor Faustus* al lui Thomas Mann. Desigur, personajul principal al Bildungsromanului hegelian nu este un individ anume, ci este conştiinţa umană însăşi – deci, un personaj, să zicem aşa, filosofic. Mai este de observat că, dacă evoluţia conştiinţei este un proces natural şi, ca atare, rămîne exterior filosofiei, *analiza* acestei evoluţii, care are ca rezultat *conştientizarea* ei, adică ridicarea ei la nivelul conştiinţei reflexive – are, neîndoielnic, un caracter filosofic. Cu alte cuvinte, analiza evoluţiei conştiinţei aparţine filosofiei. În acest sens, *Fenomenologia spiritului* nu este numai o introducere în sistemul hegelian, ci şi o parte a acestuia. Ceea ce explică includerea ulterioară în sistem a *Fenomenologiei spiritului*, mai exact, includerea ei în cea de-a treia secţiune a sistemului, în *Filosofia spiritului*.

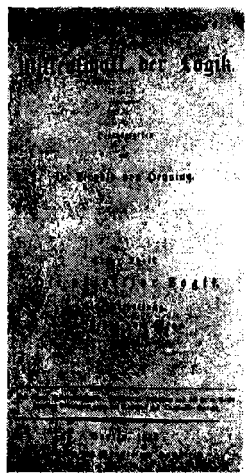
Această observaţie este menită să relativizeze deosebirea dintre fenomenologie ca introducere generală în sistem şi sistemul însuşi.

După ce am discutat introducerea în sistem, să analizăm acum sistemul, în liniile lui generale. Sistemul hegelian – vă reamintesc – are trei componente sau secţiuni principale: logica, filosofia naturii şi filosofia spiritului. Le vom cerceta pe rînd.

# 4. Logica

Logica hegeliană este expusă în lucrarea fundamentală *Ştiinţa logicii* – numită, datorită dimensiunilor ei, şi *Logica mare*, precum şi în lucrarea rezumativă *Logica* din *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, numită şi *Logica mică*.

## 4.1. Logică şi ontologie



Hegel îşi începe în *Ştiinţa logicii* cercetarea cu analiza situaţiei logicii în vremea sa. El constată că această ştiinţă nu a suferit modificări esenţiale de la Aristotel încoace. Constatarea mai fusese făcută şi de Kant. Filosoful de la Königsberg credea că găseşte în ea un motiv de admiraţie a logicii ca ştiinţă pe deplin şi definitiv constituită.

Hegel este însă de altă părere. Faptul că logica n-a suferit de la întemeierea ei încoace nici o schimbare esenţială, trebuie să ne îndemne nu s-o admirăm, ci, mai degrabă, să conchidem că ea are cu atît mai mult nevoie de o remaniere completă. O asemenea remaniere se impune neapărat dacă logica vrea să lichideze decalajul care o separă de celelalte ştiinţe, dacă vrea să corespundă – cum se exprimă Hegel – „nivelului actual al spiritului lumii".

Dar ce trebuie făcut pentru realizarea acestui scop? Două lucruri – răspunde în fond Hegel – schimbarea concepţiei asupra obiectului logicii şi a metodei de tratare a acestuia. Pînă acum, logica era concepută ca ştiinţă a formelor gîndirii în care s-ar face abstracţie de orice conţinut. Concepţia formalistă a logicii şi-a atins apogeul în apriorismul kantian. Formele logice erau considerate de Kant drept anterioare şi independente de conţinutul la care se aplică, drept produse pure, a priori, ale spiritului uman. O asemenea concepţie nu poate fi însă acceptată. Ea diminuează puterile logicii

şi rolul ei în cunoaşterea adevărului. Conform acestei concepţii, logica poate indica numai condiţiile formale ale cunoaşterii adevărului, dar ea n-ar conţine adevărul însuşi.

Dacă privim mai îndeaproape concepţia de mai sus, constatăm că ea separă gîndirea de obiectele ei. Tot Kant fusese acela care a tras toate consecinţele din această separare. Doctrina lucrului în sine incognoscibil este ultima dintre aceste consecinţe. În fapt, însă, gîndirea şi lucrurile exterioare, departe de a fi separate, coincid prin natura lor. Lucrurile au un substrat spiritual – Ideea absolută sau Spiritul universal – care e de aceeaşi natură cu gîndirea noastră. Atunci nu se mai poate vorbi în nici un fel de separarea lor. Dimpotrivă, determinaţiile esenţiale ale gîndirii vor fi totodată determinaţii esenţiale ale lucrurilor. Iată ce scrie Hegel: „întrucît spunem că există inteligenţă, raţiune în lumea obiectivă, că spiritul şi natura au legi generale cărora se conformă viaţa şi după care se petrec transformările lor, admitem că determinaţiile gîndirii au în egală măsură valoare obiectivă şi existenţă (obiectivă)"[118].

Lumea, realitatea obiectivă, este, în esenţa ei, raţională, este raţiune, nous, logos, cum spuneau cei vechi. Conceptele gîndirii noastre reprezintă, totodată, permanenţa, substanţa obiectelor multiple şi schimbătoare, esenţa lor. De aceea, ideile, conceptele noastre nu pot fi privite ca simple forme, ele sînt conţinut, substanţă a realităţii însăşi.

Astfel, gîndirea şi lucrurile coincid, sînt, prin natura lor, identice. Hegel întemeiază – după cum vedem – această identitate pe ideea esenţei spirituale a realităţii. Gîndirea şi lucrurile coincid, dar nu în sensul că „obiectul ar fi instituit drept normă a conceptelor noastre", fiindcă „pentru noi – continuă Hegel – obiectul nu poate fi altceva decît conceptele noastre despre el"[119].

La capătul analizei sale, Hegel conchide că obiectul logicii este gîndirea care coincide cu esenţa realului. Iată cuvintele-i proprii: „Prin această încorporare a conţinutului în tratarea logicului, logica nu mai are ca obiect „obiectele (de cunoaştere)", ci lucrul însuşi, conceptul obiectelor"[120]. În felul acesta, logica are

[118] *Ştiinţa logicii*, trad. D.D. Roşca, p. 33.
[119] *Ibid.*, p. 18.
[120] *Ibid.*, p. 21.

drept obiect nu numai gîndirea, dar şi realitatea însăşi în ceea ce are ea esenţial, adică logic. Ea încorporează nu numai „logica subiectivă" (logica gîndirii), dar şi „logica obiectivă" (logica realităţii).

Dar atunci logica devine o veritabilă ontologie, o metafizică. Este tocmai părerea lui Hegel: „ştiinţa logicii – scrie el – ... constituie metafizica propriu-zisă sau filosofia speculativă pură"[121]. Notăm termenul hegelian „filosofia speculativă *pură*", întrucît din însăşi structura sistemului său constatăm că filosofia nu se reduce la logică, ea cuprinzînd, de asemeni, „filosofia naturii" şi „filosofia spiritului". Oricum, constituirea logicii ca filosofie speculativă înseamnă înlăturarea îndoielilor asupra posibilităţilor de a elabora o metafizică în calitate de ştiinţă, îndoieli ce-şi aveau originea în criticismul kantian. Restabilirea posibilităţii metafizicii ca ştiinţă are – după Hegel – o semnificaţie cu totul deosebită. Dacă am asemăna cultura unui popor cu un templu, atunci ar trebui să spunem că metafizica este sanctuarul său, locul său cel mai sfînt. Aşadar, restabilirea posibilităţii metafizicii înseamnă a reda sensul său culturii unui popor.

[Reconstrucţia hegeliană a ontologiei şi valenţele ei actuale

*Ştiinţa logicii* expune de fapt ontologia lui Hegel. Marea noutate, pe care o aduce această ontologie, este identitatea ei cu logica, în virtutea postulatului hegelian fundamental al identităţii existenţei şi gîndirii. În virtutea acestei identităţi, ontologia este un sistem de concepte logice (căci conceptele gîndirii – după Hegel – exprimă esenţa realului însuşi). Dialectica este metoda de construcţie a acestui sistem. În această perspectivă, obiecţia că dialectica hegeliană este *numai* o dialectică a conceptelor, iar nu o dialectică a lucrurilor, este lipsită de sens (este ca şi cum am spune: „Europa" este numai un cuvînt, nu şi o realitate geografică). Fiindcă dialectica conceptelor este, la Hegel, *chiar* dialectica lucrurilor, aşa cum o înţelege el. Este, desigur, adevărat că sensul postulatului identităţii existenţă – gîndire are la el un caracter idealist. O interpretare materialistă a aceluiaşi postulat rămîne însă posibilă.

[121] *op. cit.*, p. 9.

Nu s-a ținut suficient seama pînă acum de caracterul *ontologic* al *Științei logicii* și de posibilitatea de a o valorifica pentru construirea ontologiei materialismului dialectic. Cu excepția lui Lukács, care are un mare merit în această privință. Această ontologie are, în felul în care o concepe Hegel, o particularitate remarcabilă, care o deosebește radical de ontologiile anterioare și asupra căreia nu s-a oprit îndeajuns nici reflecția filosofică contemporană: identitatea ontologie – logică este, în fond, revenirea la concepția aristotelică.

## 4.2. Metoda

Spuneam la început că, alături de schimbarea concepției asupra obiectului logicii, e nevoie de o nouă metodă filosofică în tratarea acestei științe. Pînă acum – arată Hegel – preocupările de metodă n-au lipsit. Știm, de altfel, că aceste preocupări au fost fundamentale în filosofia modernă încă de la începuturile ei. Hegel continuă astfel tema centrală a filosofiei moderne, de la Bacon și pînă la Kant. Dar gînditorii de pînă acum au fost cu totul departe de a-i găsi și soluția. În perioada succeselor impresionante ale matematicii, gînditorii au crezut că pot lua metoda acestei științe și o pot strămuta în domeniul filosofiei (Descartes, Spinoza, Wolff). De unde ideea atît de îndelung cultivată de la Descartes încoace a unei „mathesis universalis". La mijloc a fost însă o neînțelegere – după părerea lui Hegel. Filosofia nu-și poate împrumuta metoda de la alte științe, care au alte scopuri, alte obiective decît ea. Filosofia trebuie să-și elaboreze o metodă proprie. Ea nu poate să se sprijine nici pe intuiție sau sentiment, cum credeau filosofii romantici (Schelling). Ea are a face cu gînduri pure, ca atare numai rațiunea, știința rațională, ne poate fi aici de folos. Dar nu-i de ajuns să spunem că filosofia trebuie să se întemeieze pe rațiune – gînditorii raționaliști din toate timpurile au spus-o – fără ca prin aceasta să ajungă la scopul propus.

Trebuie să pornim de la o cerință esențială a unei metode științifice. Anume aceea ca metoda să nu fie ceva exterior obiectului, conținutului științei, ea să nu se adauge din afară, ci să se elaboreze pornind de la conținut și în conformitate cu acesta.

„Metoda – scrie Hegel – este conştiinţa formei pe care o ia automişcarea interioară a propriului ei conţinut."[122]

Logica şi filosofia în genere au de-a face cu gîndirea. Metoda lor trebuie să izvorască din mişcarea proprie a gîndirii, să fie însăşi această mişcare devenită conştientă. Această metodă este *dialectica*. Kant are meritul de a fi făcut distincţia între intelect şi raţiune, de a fi arătat natura inevitabil antinomică, dialectică a raţiunii şi de a fi imprimat astfel termenului de dialectică un sens mai înalt decît cel tradiţional. Într-adevăr, încă din antichitate, dialectica era înţeleasă ca o metodă subiectivă constînd în opunerea exterioară a părerilor contrarii, cu scopul de a scoate din ciocnirea lor adevărul. O asemenea concepţie despre dialectică s-a perpetuat în filosofie pînă la Kant. Acesta a arătat că, prin natura ei, raţiunea umană este dialectică, că dialectica este inevitabilă pentru raţiune, că ea nu este, aşadar, un simplu joc subiectiv al opiniilor. Kant nu a mers însă pînă la capăt. El a crezut că poate să înlăture dialectica raţiunii, deoarece ea contravine gîndirii corecte, că această dialectică nu duce la cunoaştere, ci la erori. De aceea, Kant a declarat drept facultate fundamentală a cunoaşterii nu raţiunea, ci intelectul.

Hegel nu-l mai urmează aici pe Kant. Intelectul, spune el, este, prin natura lui, abstractizator şi separator, persistînd în abstracţiile şi separaţiile sale. În logică, tocmai intelectul este cel ce a dus la separarea formelor gîndirii de conţinutul lor şi la tratarea acestora ca forme fixe, imuabile, lipsite de viaţă. E drept că în acest fel s-au obţinut cunoştinţe indispensabile despre mecanismele logice ale gîndirii, dar aceste cunoştinţe sînt cu totul parţiale şi insuficiente. Hegel nu respinge, aşadar, achiziţiile logicii formale, dar formulează cerinţa de a merge mai departe, de a o depăşi. Şi o putem depăşi numai punînd în funcţiune raţiunea noastră, dialectică prin însăşi natura ei. Numai raţiunea e în stare să ne ofere metoda ştiinţifică de care avem nevoie în filosofie. Aşadar, metoda dialectică este elaborată de raţiune şi nu de intelect. Raţiunea e mai adîncă, mai profundă decît intelectul. Acesta din urmă poate da bune rezultate în ştiinţele particulare. Chiar şi în viaţa de toate zilele, intelectul ne poate sluji bine sub forma aşa-numitului „simţ comun". Dar, în

[122] *op. cit.*, p. 36.

filosofie, intelectul şi odrasla lui, „simţul comun", sînt cu totul neputincioase. Ca să putem face filosofie trebuie să ne ridicăm pe culmile dialectice ale raţiunii.

Ne punem în mod firesc întrebarea: în ce constă metoda dialectică pe care o elaborează raţiunea speculativă? Trebuie să spunem că o asemenea întrebare nu corespunde modului de gîndire hegelian. Metoda – ar spune Hegel – se va vedea după analiza conţinutului gîndirii, fiindcă ea nu e decît mişcarea acestui conţinut. Dar, din motive de sistematizare şi ţinînd, desigur, seama de cuprinsul lucrării lui Hegel, am putea da, totuşi, un răspuns provizoriu încă de pe acum. Metoda dialectică constă în analiza gîndirii ca un proces ale cărui momente succesive sînt conceptele, judecăţile, raţionamentele noastre. Acest proces ar putea fi comparat cu un lanţ în care fiecare verigă depinde de cele anterioare şi le condiţionează, la rîndul ei, pe cele ulterioare. A evidenţia procesualitatea gîndirii, mişcarea ei este preocuparea fundamentală a lui Hegel şi una dintre cele mai originale idei ale *Ştiinţei logicii*. Mişcarea gîndirii, trecerea de la un concept la altul se realizează, în mod necesar, pe baza contradicţiilor ei interne. Noţiunea de la care pornim atrage după sine noţiunea opusă, negaţia ei. De aceea, gîndirea e obligată să meargă mai departe, la o a treia noţiune care să le cuprindă pe cele anterioare ca „momente" ale ei, adică anulîndu-le independenţa şi unilateralitatea. Această a treia noţiune este negaţia primei negaţii şi ea readuce procesul la noţiunea iniţială, dar pe un plan mai înalt. Negaţia, negativitatea este înţeleasă de Hegel ca *suprimare* şi *conservare* în acelaşi timp. Termenul pe care el îl foloseşte este cel de *Aufheben*. „E o mare bucurie pentru filosofie de a găsi asemenea cuvinte" cu semnificaţii opuse[123].

Trebuie subliniat că, în concepţia lui Hegel, acest traseu elicoidal caracterizează mersul firesc, natural al gîndirii. Noi nu facem decît să dobîndim, prin raţiune, conştiinţa acestui mers, dar nu-l creăm noi înşine în mod arbitrar. Mai observăm că dialectica hegeliană este, prin excelenţă, o dialectică a conceptelor. E drept că – după Hegel – realitatea trebuie să se conformeze gîndirii. Dar atenţia lui se îndreaptă în mod precumpănitor nu spre realitate, ci spre gîndire.

[123] *Ştiinţa logicii*, p. 89.

De aceea i s-a reproşat frecvent orientarea speculativă a gîndirii. Ponderea acestei obiecţii nu trebuie, totuşi, supraapreciată. Căci, potrivit principiului fundamental al filosofiei sale, cercetarea gîndirii este în acelaşi timp o cercetare a realului însuşi în ceea ce are el esenţial.

Metoda lui Hegel

Filosofia nu este, pentru Hegel, *reflexiune exterioară* asupra obiectelor ci *identificare simpatetică* cu substanţa, cu esenţa lor. Nenumărate pasaje din operele sale vorbesc despre *metodă* în acest sens de *conştiinţă a formei autodezvoltării conţinutului.*

Se vede că filosofia nu e, pentru Hegel, o *teorie,* iar metoda, *procedeu,* ci ele sînt unul şi acelaşi lucru privit sub aspecte diferite, şi anume, *conştiinţă a conţinutului.*

## 4.3. Fiinţă, esenţă, concept

Lucrarea de care ne ocupăm are trei cărţi: 1) Doctrina fiinţei 2) Doctrina esenţei 3) Doctrina conceptului. Noţiunea primă cu care începe logica este aceea de *fiinţă.* Noţiunea de fiinţă nu are nici o altă determinare, nici o altă notă, decît cea de pură fiinţare – ea este deci extrem de generală şi de abstractă. Analizînd această noţiune, constatăm că ea nu are nici un conţinut, mai precis conţinutul său este vid, lipsit de determinări, este neant. Aşadar, noţiunea de fiinţă o implică pe cea de *neant,* de nefiinţă. Cele două noţiuni sînt complet opuse, dar nu pot exista una fără cealaltă, nu au sens decît una prin alta. Deci, opuse fiind, ele sînt organic legate totodată şi caracterizează împreună tot ceea ce este: „nu există nicăieri în cer sau pe pămînt ceva ce nu le-ar conţine în sine pe ambele: şi fiinţa şi neantul". Legătura organică dintre fiinţă şi neant este exprimată în conceptul *devenirii.* Numai ceva care se mişcă, se schimbă, numai ceva care devine poate cuprinde laolaltă şi în acelaşi timp fiinţa şi nefiinţa. Ceea ce devine *este* şi *nu este* în acelaşi timp: *este* căci există, fiinţează; *nu este* fiindcă se schimbă. Astfel, devenirea încheie prima triadă a *Ştiinţei logicii.* Conţinînd în ea noţiunile anterioare ca momente, ca laturi ale ei legate organic, iar nu ca determinări independente, devenirea este adevărul fiinţei şi neantului, este primul concept adevărat din *Ştiinţa logicii.* Observăm cu acest prilej că, la Hegel, *conceptul* are un sens

specific. Nu orice noțiune este concept. Conceptul presupune unitatea indisolubilă a unor determinări opuse, iar nu simpla reunire a unor determinări indiferente.

Rezultatul devenirii este conceptul lucrului concret, este *ființa determinată* – cum spune Hegel. Modul de a fi al ființei determinate este *calitatea*. Cu alte cuvinte, ceea ce dă determinare unei anumite existențe este calitatea ei specifică. Hegel analizează apoi categoria de *cantitate*. Conceptul care sintetizează cantitatea și calitatea este acela de *măsură*. Măsura exprimă unitatea cantității și calității, faptul că un lucru nu-și poate schimba cantitatea fără ca, dincolo de anumite limite, să nu-și schimbe calitatea. Cele trei categorii exprimă un principiu al devenirii: trecerea schimbărilor cantitative în schimbări calitative.

Cartea a doua a lucrării, de care ne ocupăm, conține teoria esenței. Esența este „adevărul ființei", scrie Hegel[124]. Ea este în sine contradictorie, anume conține contradicția identității și diversității. Hegel dezvoltă pe larg aici teoria sa despre contradicție. Metafizica – spune Hegel – înțelegînd aici concepția opusă dialecticii, deși recunoaște existența contrariilor, le consideră ca neavînd nici o legătură unul cu celălalt, ca fiind opuse în mod absolut. Or, în realitate, contrariile sînt corelative ca pozitivul și negativul, infinitul și finitul, generalul și particularul etc. Această corelație dintre contrarii care se exclud reciproc, dar, în același timp, se condiționează reciproc, constituie *contradicția*. Ea este forța motrice a mișcării și dezvoltării, izvorul vieții, al realității lucrurilor: „ceva este viu – afirmă Hegel – numai în măsura în care conține în sine o contradicție și este tocmai acea forță capabilă de a cuprinde și de a suporta această contradicție".

Contradicția este reală, obiectivă, iar nu produsul unei gîndiri incorecte. Hegel subliniază cu insistență caracterul obiectiv al contradicției dialectice: „toate lucrurile sînt contradictorii în sine", spune el. În legătură cu teoria contradicției, Hegel formulează și principiul negării negației. De altfel, întreaga lucrare și sistemul hegelian în ansamblu sînt constituite în conformitate cu concepția filosofului asupra negării negației. Hegel elaborează principiul

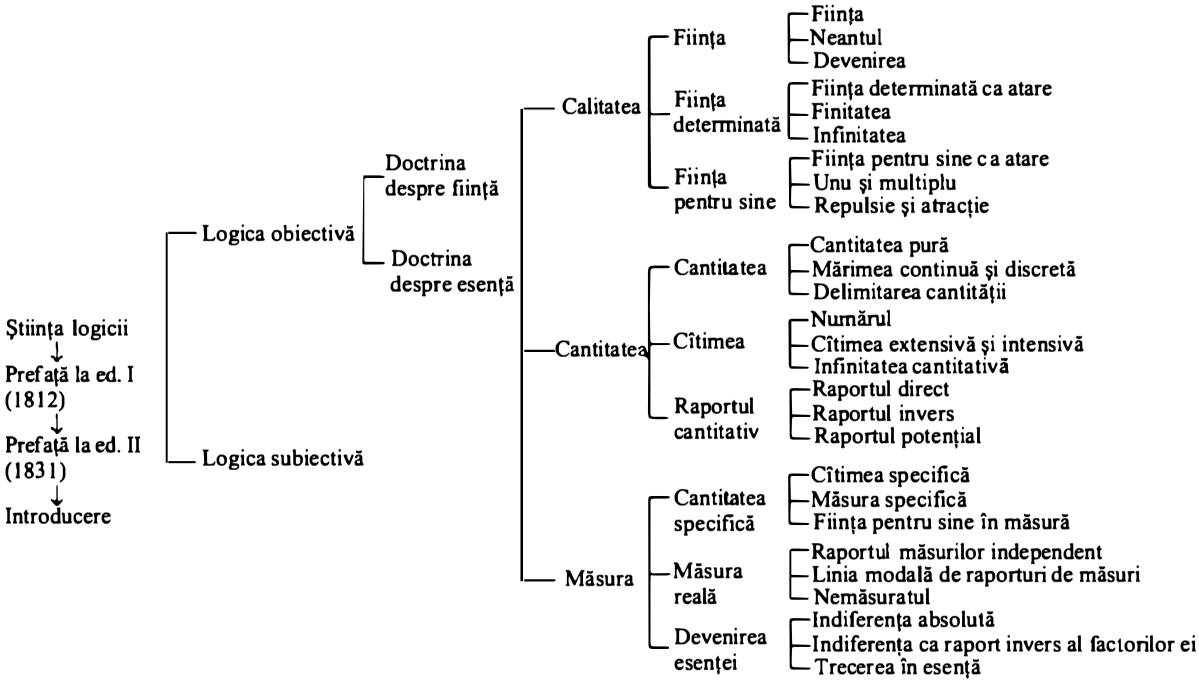
[124] *op. cit.*, p. 373.

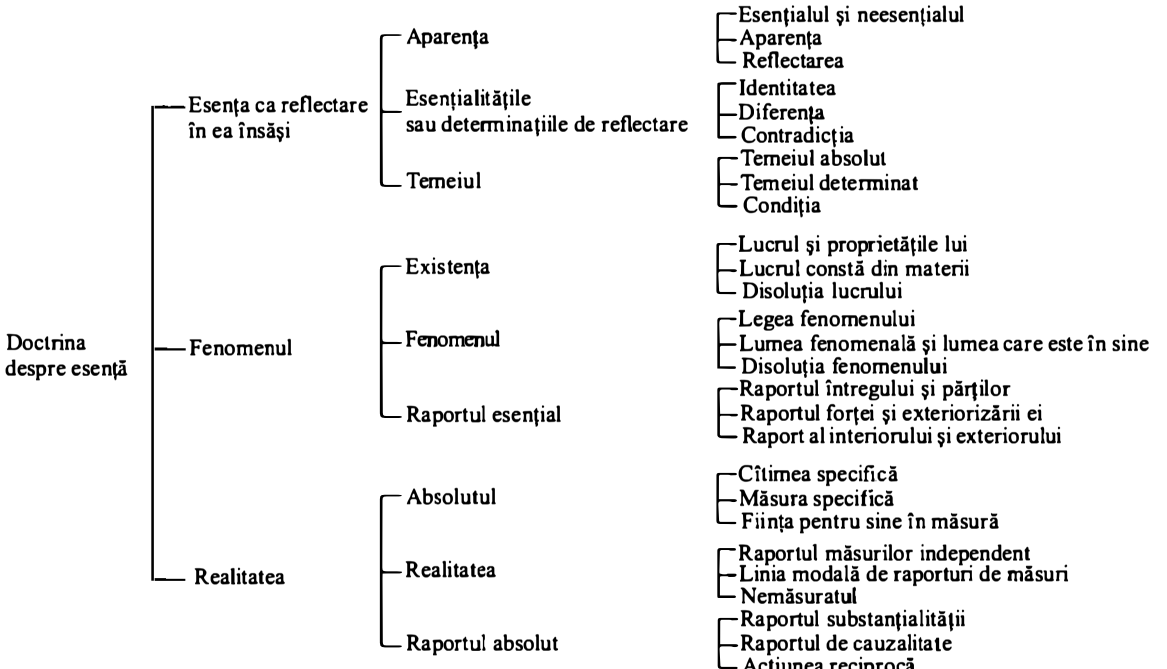
negării negației ca dezvoltare triadică. Fiecare proces de dezvoltare începe cu o treaptă inițială (teza), continuă cu negația acesteia (antiteza) și se încheie cu sinteza acestora. Al treilea moment, sinteza, readuce procesul la stadiul inițial, dar pe o treaptă superioară. Filosoful folosește adesea triada ca pe o schemă abstractă căreia trebuie să i se conformeze lucrurile. Cum s-a spus, el înghesuie în această schemă ca într-un pat al lui Procust bogăția faptelor și, bineînțeles, concluziile vor fi atunci arbitrare. I s-a obiectat de multe ori lui Hegel că nu pornește de la fapte reale spre legea lor, ci de la schema abstractă a legii spre fapte. I s-a obiectat apoi interpretarea finalistă pe care o dă acestui principiu: punctul la care trebuie să se ajungă îl predeterminâ pe cel inițial, adică scopul ar premerge desfășurării obiective a procesului. Aceste obiecții care vizează, în cele din urmă, caracterul *speculativ* al gîndirii hegeliene, deși întemeiate în anumite cazuri, nu pot fi, totuși, considerate ca general valabile.

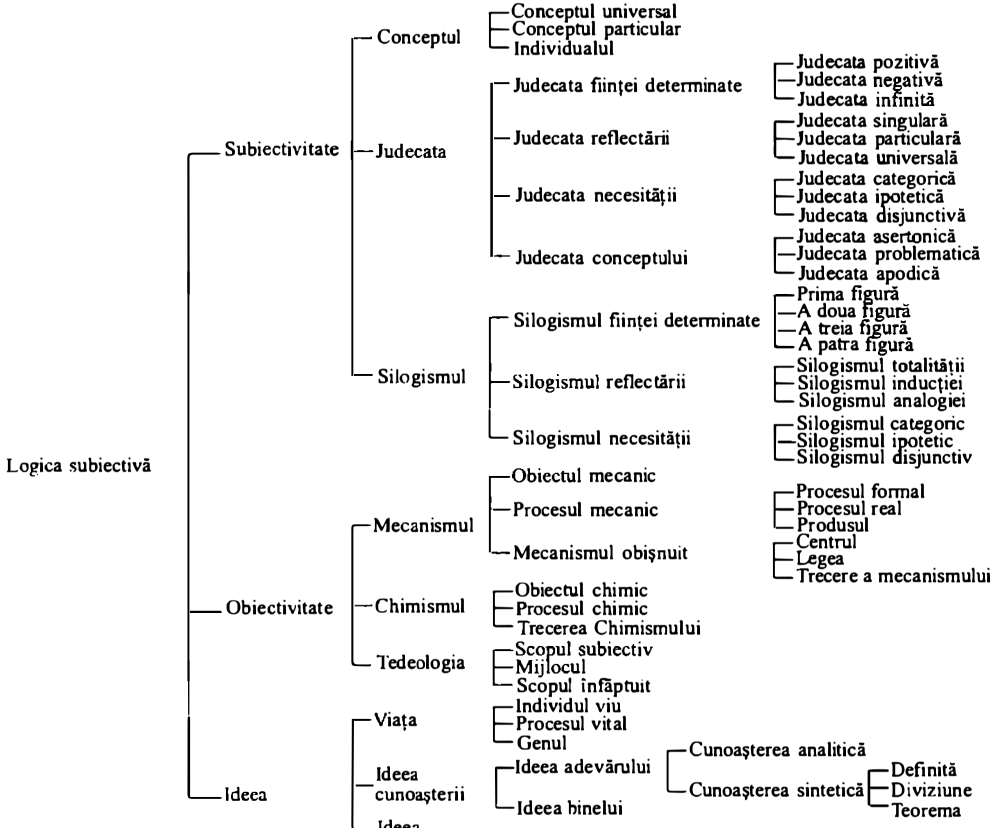
În aceeași carte a doua, Hegel tratează în legătură cu esența raportul dintre esență și fenomen, necesitate și întîmplare, necesitate și libertate. El arată condiționarea reciprocă a acestor perechi de categorii opuse, transformarea uneia în contrariul său. Hegel statornicește astfel o concepție dialectică asupra acestor categorii.

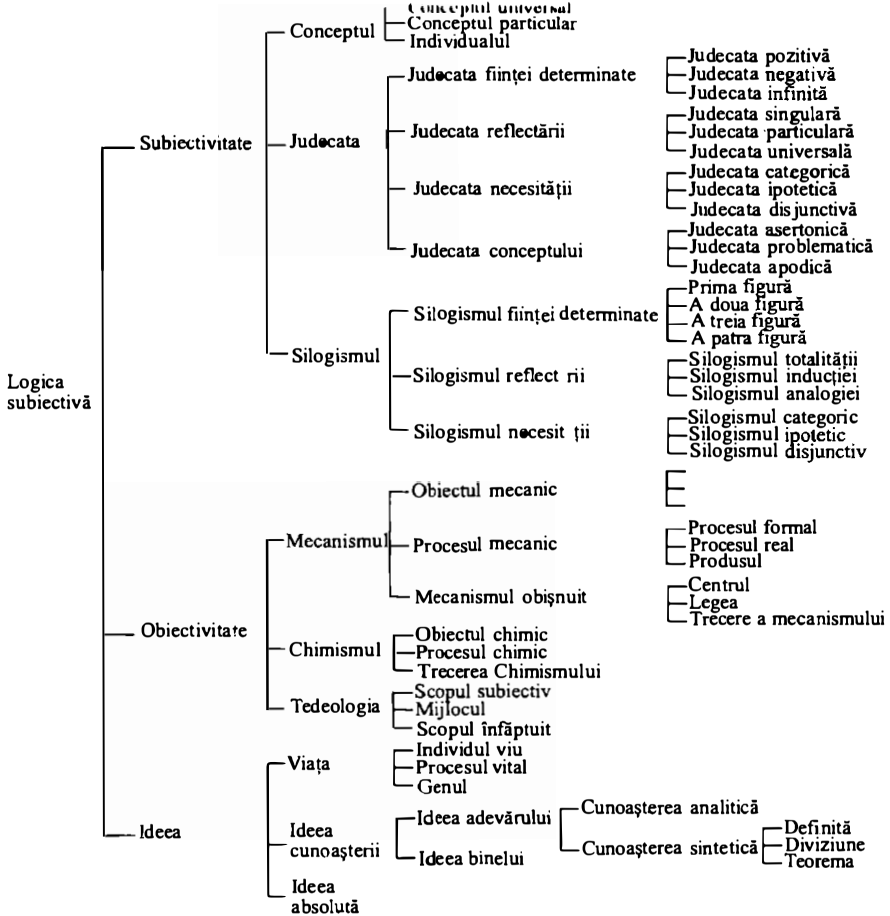
Cea de a treia carte a *Științei logicii* este consacrată conceptului. Conceptul este – după părerea filosofului – adevărul esenței. Conceptul este generalul și esențialul lucrurilor, dar în unire cu „diferența", cu particularul. În continuare, Hegel va analiza judecata și silogismul, stăruind mereu asupra mersului gîndirii, a trecerii necesare de la o etapă la alta. Se punea însă întrebarea: care e sensul general al acestui drum al gîndirii, al trecerii ei de la o verigă la alta? Cunoașterea concretului, răspunde Hegel; cu alte cuvinte, sensul este concretitudinea tot mai mare a gîndirii. Dacă, în primele ei etape, gîndirea logică era *abstractă*, la sfîrșitul drumului, ea devine *concretă*, adică bogată în determinări, capabilă să cunoască astfel adevărul, care e totdeauna concret. Cele două noțiuni amintite aici, „abstract" și „concret", joacă un rol esențial în filosofia hegeliană. Abstract înseamnă ceea ce este unilateral, parțial, chiar dacă este esențial. Concretul este multilateralitatea, bogăția determinărilor, totalitatea organică a acestor determinări.

## PLANUL LUCRĂRII „ŞTIINŢA LOGICII




Doctrina despre esență
Esența ca reflectare în ea însăși
Aparența
Esențialitățile sau determinațiile de reflectare
Temeiul
Esențialul și neesențialul
Aparența
Reflectarea
Identitatea
Diferența
Contradicția
Temeiul absolut
Temeiul determinat
Condiția
Fenomenul
Existența
Fenomenul
Raportul esențial
Lucrul și proprietățile lui
Lucrul constă din materii
Disoluția lucrului
Legea fenomenului
Lumea fenomenală și lumea care este în sine
Disoluția fenomenului
Raportul întregului și părților
Raportul forței și exteriorizării ei
Raport al interiorului și exteriorului
Realitatea
Absolutul
Realitatea
Raportul absolut
Cîtimea specifică
Măsura specifică
Ființa pentru sine în măsură
Raportul măsurilor independent
Linia modală de raporturi de măsuri
Nemăsuratul
Raportul substanțialității
Raportul de cauzalitate
Acțiunea reciprocă


Logica subiectivă
Subiectivitate
Conceptul
Conceptul universal
Conceptul particular
Individualul
Judecata
Judecata ființei determinate
Judecata pozitivă
Judecata negativă
Judecata infinită
Judecata reflectării
Judecata singulară
Judecata particulară
Judecata universală
Judecata necesității
Judecata categorică
Judecata ipotetică
Judecata disjunctivă
Judecata conceptului
Judecata asertonică
Judecata problematică
Judecata apodică
Silogismul
Silogismul ființei determinate
Prima figură
A doua figură
A treia figură
A patra figură
Silogismul reflectării
Silogismul totalității
Silogismul inducției
Silogismul analogiei
Silogismul necesității
Silogismul categoric
Silogismul ipotetic
Silogismul disjunctiv
Obiectivitate
Mecanismul
Obiectul mecanic
Procesul mecanic
Procesul formal
Procesul real
Produsul
Mecanismul obișnuit
Centrul
Legea
Trecere a mecanismului
Chimismul
Obiectul chimic
Procesul chimic
Trecerea Chimismului
Tedeologia
Scopul subiectiv
Mijlocul
Scopul înfăptuit
Ideea
Viața
Individul viu
Procesul vital
Genul
Ideea cunoașterii
Ideea adevărului
Cunoașterea analitică
Cunoașterea sintetică
Definită
Diviziune
Teorema
Ideea binelui
Ideea absolută


Logica subiectivă
Subiectivitate
Conceptul
Conceptul universal
Conceptul particular
Individualul
Judecata
Judecata ființei determinate
Judecata pozitivă
Judecata negativă
Judecata infinită
Judecata reflectării
Judecata singulară
Judecata particulară
Judecata universală
Judecata necesității
Judecata categorică
Judecata ipotetică
Judecata disjunctivă
Judecata conceptului
Judecata asertonică
Judecata problematică
Judecata apodică
Silogismul
Silogismul ființei determinate
Prima figură
A doua figură
A treia figură
A patra figură
Silogismul reflect rii
Silogismul totalității
Silogismul inducției
Silogismul analogiei
Silogismul necesit ții
Silogismul categoric
Silogismul ipotetic
Silogismul disjunctiv
Obiectivitate
Mecanismul
Obiectul mecanic
Procesul mecanic
Procesul formal
Procesul real
Produsul
Mecanismul obișnuit
Centrul
Legea
Trecere a mecanismului
Chimismul
Obiectul chimic
Procesul chimic
Trecerea Chimismului
Tedeologia
Scopul subiectiv
Mijlocul
Scopul înfăptuit
Ideea
Viața
Individul viu
Procesul vital
Genul
Ideea cunoașterii
Ideea adevărului
Cunoașterea analitică
Cunoașterea sintetică
Definită
Diviziune
Teorema
Ideea binelui
Ideea absolută

Într-un mic articol cu titlul „Cine gîndeşte abstract?", Hegel, prin exemple din viaţa zilnică, arată că abstract gîndesc nu filosofii, ci oamenii lipsiţi de cultură care examinează şi apreciază fenomenele în mod unilateral, nevăzînd multilateralitatea şi variabilitatea lor. El ilustrează această idee prin exemplul unei convorbiri dintre acelea pe care le poate auzi oricine pe stradă. Aici convorbirea are loc între o cumpărătoare şi o vînzătoare de ouă. Redau în întregime pasajul: „ – Ei, bătrîno, spune cumpărătoarea negustoresei, tu vinzi ouă clocite. – Cum – ripostează aceasta – ouăle mele sînt clocite? Tu însăţi eşti clocită! Tu îndrăzneşti să-mi spui mie aşa ceva despre ouăle mele? Tu! Dar cine nu ştie că pe tatăl tău l-au mîncat păduchii, că maică-ta se avea bine cu francezii, iar bunică-ta a murit la spital. Ia te uită, ca să-şi facă o basma, a stricat un cearşaf întreg; se ştie de unde ai tu toate aceste basmale şi pălărioare. De n-ar fi ofiţerii, alde tine nu s-ar făli cu gătelile lor. Femeile cumsecade îşi văd mai mult de gospodărie, iar alde tine s-ar cuveni să stea la închisoare! Mai bine ţi-ai ţese găurile la ciorapi! – Într-un cuvînt – comentează Hegel – ea nu poate admite că adversara ei ar avea ceva bun în ea. Ea gîndeşte abstract şi o judecă fără discernămînt, începînd cu pălăriile şi terminînd cu basmalele şi cearşafurile ei, din cap pînă-n picioare, şi împreună cu tatăl ei şi cu întregul neam – numai şi numai în lumina „crimei" de a fi constatat că ouăle sînt clocite. Tot ce are cumpărătoarea capătă nuanţa acestor ouă clocite, deşi ofiţerii despre care a pomenit negustoreasa – firește, dacă ei au vreo legătură cu toate acestea, ceea ce este foarte problematic – ar observa la dînsa cu totul alte calităţi".

Deci, pentru a fi concretă, gîndirea trebuie să depăşească unilateralitatea, să fie multilaterală. Ea trebuie să considere obiectul sub toate aspectele lui, să dezvăluie legăturile, condiţionarea reciprocă a diferitelor sale laturi, să examineze raporturile existente între obiectul dat şi celelalte obiecte, precum şi mişcarea, schimbarea, dezvoltarea lui.

Este unul dintre marile merite ale lui Hegel de a fi dezvăluit ascensiunea gîndirii de la abstract la concret în procesul cunoaşterii. Trebuie să spunem, totuşi, că Hegel interpretează această tendinţă reală descoperită de el, în conformitate cu sistemul său idealist.

Căci, pentru el, mişcarea gîndirii de la abstract la concret nu este altceva decît apariţia şi dezvoltarea concretului însuşi.

Să notăm, în încheierea analizei logicii hegeliene, că, în *Ştiinţa logicii,* Hegel întreprinde, aşa cum am văzut, reconstrucţia logicii ca disciplină filosofică, potrivit unei concepţii noi despre obiectul şi metoda acesteia. Obiectul logicii este gîndirea care coincide cu esenţa realului. Conceptele gîndirii nu sînt simple forme, care ar trebui să primească din afară un conţinut, ci sînt substanţa, esenţa realităţii însăşi. Postulatul identităţii dintre gîndire şi realitate este aici esenţial: Hegel presupune că realitatea are ea însăşi un substrat spiritual. Acest postulat îi permite filosofului să depăşească separaţia kantiană a fenomenului şi lucrului în sine, să afirme cognoscibilitatea realităţii aşa cum este ea în sine.

Teza identităţii dintre gîndire şi realitate introduce o transformare profundă a logicii. Aceasta nu mai este doar ştiinţă a gîndirii, ci şi ştiinţă a realităţii, a determinaţiilor esenţiale ale acesteia. Logica hegeliană este în acelaşi timp *ontologie*, sau, dacă vrem să păstrăm vechiul termen, *metafizică*.

Sub raportul metodei, Hegel formulează cerinţa de principiu ca metoda să nu fie o colecţie de procedee ce urmează a fi aplicate din afară obiectului (conţinutului), ci să se elaboreze pornind de la conţinut şi în conformitate cu acesta. Metoda trebuie să fie conştientizarea structurilor de bază ale mişcării interne a conţinutului. Această metodă este dialectica, elaborată de raţiunea speculativă, iar nu de intelectul abstractizant. Astfel, logica hegeliană este o *logică dialectică*, deoarece metoda sa de cercetare este dialectica. Unirea ei indisolubilă cu metafizica îi conferă logicii hegeliene un caracter *speculativ*.

A doua parte a sistemului hegelian este *filosofia naturii*. Dacă logica cerceta Ideea „în sine", filosofia naturii o cercetează în alteritatea ei, în obiectivarea şi înstrăinarea ei în cadrul naturii. Aşadar, natura este, în concepţia lui Hegel, o formă de existenţă înstrăinată a Ideii. Hegel nu explică modul cum se produce trecerea de la ideea logică pură la natura ei, ci declară pur şi simplu la sfîrşitul Logicii că Ideea absolută, după ce a cunoscut propriul ei conţinut, „hotărăşte să se desprindă în mod liber de sine însăşi în calitate de natură". Firește, aceasta nu este o explicaţie reală a

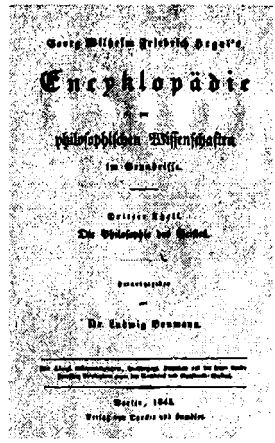
*trecerii* de la ideea logică la natură. Tocmai de aceea, ea a dat naştere la numeroase discuţii în rîndul cercetătorilor hegelianismului. Oare această trecere trebuie înţeleasă ca o *deducere logică* a naturii din Idee? Dacă este aşa, atunci teza lui Hegel nu se deosebeşte în esenţă de creaţionismul religios. Aceasta este interpretarea tradiţională a hegelianismului, pe care o găsim de pildă la Feuerbach. Interpretarea tradiţională concepe hegelianismul ca un *panlogism*, ca o concepţie după care realitatea e dedusă din ideea logică.

Trebuie să menţionăm însă că D.D. Roşca respinge această interpretare. După el, natura şi ideea sînt *coprezente*, ca laturi ale unei contradicţii dialectice. Trecerea de la idee la natură nu este deci o deducţie logică, ci *o deducţie dialectică*: deducerea unui contrariu din existenţa contrariului celălalt. O ipoteză posibilă este următoarea: faptul că logica hegeliană este în fond o *ontologie generală* ajută la înţelegerea trecerii de la *Logică* la *Filosofia naturii*. Aceasta este în fond trecerea (normală) de la ontologia generală la ontologia regională a naturii. Dispare atunci caracterul misterios şi bizareria trecerii de la Ideea logică la Natură ca şi legitimitatea comparării feuerbachiene a acestei treceri cu creaţionismul religios.

În natură, Ideea absolută îmbracă trei forme principale: mecanica, fizica şi fizica organică. Nu intrăm în detalii. Ceea ce ne reţine atenţia e faptul că trecerea de la materia anorganică la organismul viu constituie, după Hegel, etapa finală a procesului natural. „În felul acesta – scrie el – spiritul iese din natură" diferitele forme ale naturii vii sînt trepte succesive spre acest punct final. Precizăm însă că aceste forme nu iau naştere, după părerea lui Hegel, una din alta, şi apoi că succesiunea lor nu este propriu-zis temporală, ci logică. Ele toate există potenţial împreună în Ideea absolută. Natura nu are la drept vorbind o istorie. Istoria caracterizează numai Spiritul.

Hegel ia faţă atitudine împotriva ideilor evoluţioniste care încep să se răspîndească în vremea sa. „Omul nu s-a dezvoltat din animal – scria el – întocmai cum animalul nu s-a dezvoltat din plantă; fiecare fiinţă este dintr-odată şi în întregime ceea ce este".

# 5. Filosofia spiritului


Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Encyklopädie
der philosophischen Wissenschaften
im Grundriß.
Dr. Ludwig Boumann.
Berlin, 1845.

*Filosofia spiritului*, cea de a treia componentă esenţială a sistemului hegelian, are ca obiect Ideea care a revenit la sine din natură şi se întrupează, ca Spirit, în om. Ea este, în fond, cunoaşterea de sine a Spiritului şi de aceea se desfăşoară sub deviza socratică „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Această deviză trebuie înţeleasă însă ca un îndemn adresat omului de a descoperi în sine nu particularităţile, înclinaţiile, slăbiciunile proprii, ci de a descoperi în el însuşi *Spiritul*, adică sinele lui mai adînc. Filosofia spiritului este deci cunoaşterea de sine a Spiritului, sau, ceea ce este acelaşi lucru, conştiinţa de sine a omului ca Spirit.

Ea se deosebeşte atît de psihologia raţională (pneumatologia) metafizicii tradiţionale, cît şi de psihologia empirică ce începuse să se dezvolte în vremea lui Hegel.

Omul însuşi a străbătut mai multe faze în evoluţia lui, acestea fiind marile perioade ale istoriei universale. Trecerea de la o perioadă istorică la alta se realizează cu necesitate, sensul ei fiind acela al deplinei cunoaşteri de sine a spiritului. Aici se află o mare idee istorică a lui Hegel. Dacă filosofia anterioară aprecia istoria ca o îngrămădire haotică de evenimente lipsite de sens, lui îi revine meritul de a fi pus problema ordinii interne, a necesităţii dezvoltării istorice.

La începuturile istoriei, omul era izolat, se afla în luptă permanentă cu lumea şi de aceea se considera străin şi opus acesteia. În această fază, spiritul – spune Hegel – era *subiectiv*. Prin activitatea sa şi în cursul acesteia, omul şi-a dat cu încetul seama că e identic cu semenii săi şi, drept urmare, începe să conviețuiască cu ei în diferite comunităţi umane. Treptat, omul se recunoaşte a fi identic cu omenirea şi astfel spiritul subiectiv devine în omul social spirit *obiectiv*. Acesta se întrupează într-o serie de creaţii colective ca:

dreptul, morala, familia, statul. În teoria statului, Hegel va susține integrarea deplină a individului în organismul politic, a cărui formă superioară este monarhia constituțională. În cele din urmă, el va ajunge, în calitate de filosof oficial al Prusiei, să considere statul prusian drept treapta cea mai înaltă a evoluției statului.

Constituția după care trebuie să se conducă statul urmează a fi elaborată în conformitate cu „spiritul poporului", una dintre formele Spiritului obiectiv aflat în dezvoltare. Spiritul poporului nu e însă o categorie unică, căci există atîtea forme ale lui cîte popoare au fost pe lume. Dar, în desfășurarea istoriei, aceste forme tind să se contopească într-o formă unică – Spiritul lumii. De unde istoria ne apare ca mersul natural și necesar al Spiritului lumii. Diferitele popoare sînt mijloace prin care rațiunea își realizează țelurile ei în istorie. Succesiunea lor pe scena istoriei are un caracter necesar. Ceea ce Hegel numește *die List der Vernunft*, viclenia rațiunii: prin intermediul indivizilor, al pasiunilor lor care-i determină să acționeze, al marilor grupări istorice, a popoarelor, prin toate acestea, rațiunea universală, spiritul lumii, își realizează scopurile. Esența spiritului în genere este libertatea. De aici celebra idee hegeliană: „istoria lumii este progresul în conștiința libertății". Din acest punct de vedere, se pot deosebi în desfășurarea istoriei trei mari perioade: cea dintîi este perioada în care era liber numai un singur om – stăpînul, toți ceilalți fiindu-i supuși, de care putea dispune după bunul său plac. Aceasta este perioada despotismului oriental. În cea de a doua perioadă devin liberi mai mulți, dar nu toți oamenii. E perioada democrației grecești și a republicii romane. În fine, în cea de-a treia perioadă devin liberi toți oamenii. E perioada statelor moderne, pe care o reprezintă cel mai bine, consideră Hegel, popoarele germanice. Pornind de la aceste idei, Hegel construiește o filosofie a istoriei de largă influență în vremea sa. Ea este expusă în *Prelegeri de filosofia istoriei.*

Ultima formă a evoluției Spiritului este Spiritul *absolut.* În el se contopesc Spiritul subiectiv și cel obiectiv, iar Ideea absolută ajunge treptat a se regăsi și a se recunoaște. Această regăsire și recunoaștere trece la rîndul ei prin trei faze: prima este aceea în care Ideea se recunoaște prin intuiția sensibilă ca obiect exterior în *artă.*

Urmează apoi recunoaşterea ei prin reprezentare ca obiect interior în *religie*. În sfîrşit, procesul se încheie prin deplina autocunoaştere a Ideii sub forma conceptului raţional în *filosofie*. Arta, religia şi filosofia sînt modalităţile cunoaşterii Spiritului absolut şi, totodată, formele supreme ale culturii.

În artă, generalul apare în particular, infinitul în finit. De aici izvorăşte valoarea metafizică şi înalta semnificaţie spirituală a frumosului, valoare şi semnificaţie ce se manifestă în conştiinţă ca emoţie estetică. Frumosul – spune Hegel – este Ideea, este Absolutul în formă sensibilă. El permite o primă cunoaştere a Absolutului. Această cunoaştere trece iarăşi prin trei faze care se deosebesc după raportul Ideii cu aparenţa ei sensibilă în opera de artă şi care sînt, totodată, faze ale evoluţiei istorice a artei.

În prima fază, arta a fost *simbolică*. Aici, Ideea e subordonată aparenţei sale sensibile, aşa cum constatăm în arta orientală. Produsele sale cele mai caracteristice, de pildă în arta egipteană, sînt piramida, obeliscul, sfinxul. În general predomină *arhitectura* în care Ideea rămîne oarecum ascunsă sub forma ei exterioară. A doua fază este aceea a *artei clasice*. Caracteristica ei rezidă în echilibrul desăvîrşit între idee şi aparenţă sensibilă. Modelul artei clasice îl găsim în arta greco-romană. Ramura de artă esenţială este aici *sculptura*. A treia fază a evoluţiei artei este arta *romantică*. Ideea devine acum predominantă în opera de artă, aparenţa sensibilă fiindu-i cu totul subordonată. Aceasta este arta popoarelor moderne în care predomină pictura, muzica şi poezia. Aceste idei vor fi pe larg dezvoltate de Hegel în *Prelegeri de estetică*.

De la intuirea Absolutului în artă, evoluţia Spiritului trece la reprezentarea lui în religie, iar de aici la cunoaşterea lui conceptuală în filosofie. Filosofia nu se opune religiei, ci o reinterpretează, ridicînd la concept conţinutul existent în religie numai în forma reprezentării. Ea o completează şi astfel o întăreşte prin cunoaşterea raţională, conceptuală a principiului lor comun – Absolutul.

În *Prefaţă* la *Principiile filosofiei dreptului*, Hegel îşi precizează şi îşi apreciază propriul demers referitor la *ce este filosofia* şi care îi sînt misiunile. După cum el însuşi mărturiseşte, aceste precizări şi efortul întregului demers sînt cauzate de

„ruşinoasa decădere în care a căzut" filosofia, decădere care ia înfăţişarea unei „vorbării reîncălzite", cînd „fiecare e convins că aşa cum el stă sau merge, că este în curent cu filosofia şi că este în stare să o conteste. Nici o artă sau ştiinţă nu este supusă acestui ultim dispreţ, de a crede că fiecare o posedă dintr-odată" (p. 11).

Hegel inaugurează un *nou mod de concepere al filosofiei* şi acest nou mod va fi considerat, concomitent, însăşi desăvîrşirea filosofiei. Filosofia este „tipul său prins în gînduri" (p. 18), iar sarcina ei este: „A concepe *ceea ce este*", adăugînd imediat că „*ceea ce este* este raţiunea" (ibid.). Înnoirea sensului raporturilor între ordinea gîndirii şi ordinea realităţii este explicabilă doar prin specificul hegelianismului însuşi. Acest specific ne spune deja că *a gîndi, a concepe ceea ce este* nu are la Hegel sens static. Dimpotrivă, filosofia este obligată să gîndească asupra unui dinamism aflat în desfăşurare în timpul său. Epoca sa i se pare a fi una decisivă deoarece oferea raţiunii forţa de a se realiza şi filosofiei capacitatea de a o concepe. Este – potrivit lui Hegel – un timp care deschide cele mai frumoase imagini pe care le cunoaşte istoria filosofiei: „A recunoaşte raţiunea ca fiind trandafirul în crucea prezentului, şi astfel a ne bucura de prezent, aceasta este privirea raţională care constituie reconcilierea cu realitatea" (p. 19).

Filosofia a fost şi ea un proces de dezvoltare care se cheamă istoria filosofiei. Istoria filosofiei este un tot organic, în care sistemele de gîndire ulterioare le includ pe cele anterioare ca momente ale lor. Hegel va consacra acestor probleme celebrele lui *Prelegeri de istorie a filosofiei*. Ideea cea mai valoroasă a lucrării amintite este aceea a evoluţiei necesare a gîndirii filosofice în istoria ei, a ordinii şi progresului cunoaşterii filosofice. Istoria filosofiei culminează, după părerea lui Hegel, în propriul său sistem, care este punctul cel mai înalt al cunoaşterii filosofice şi, totodată, sinteza supremă a întregului drum străbătut. Aici, Ideea absolută se regăseşte, în sfîrşit, pe sine. Înseamnă aceasta că dezvoltarea filosofiei se opreşte sau că se încheie doar un ciclu al ei, rămînînd deschisă posibilitatea unui alt ciclu? Este o problemă controversată în interpretarea actuală a filosofiei hegeliene.

Cursul nostru despre Hegel şi cursul de istoria filosofiei moderne în general se încheie pe această notă interogativă. Fie ca,

dincolo de cunoştinţele istorice pe care le-a putut oferi, acest curs să ajute la înţelegerea faptului că *atitudinea interogativă* este lucrul esenţial în filosofie.

## Bibliografie selectivă


G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, Ed. Academiei, 1965.

G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1966.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Ed. Academiei, vol. I, *Logica*, trad. D.D. Roşca, V. Bogdan, C. Floru, R. Stoichiţă, 1962; vol. II, *Filosofia naturii*, trad. C. Floru, 1971; vol. III, *Filosofia spiritului*, trad. C. Floru, 1966.

G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. D.D. Roşca, vol. II, Ed. Academiei, 1964.

G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, vol. II, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1966.

G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1969.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 1 Band, Stuttgart-Bad Cannstatt (BRD), Frommann, 1973.

G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. V. Bogdan, C. Floru, Ed. Academiei, 1969.

G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. P. Drăghici, R. Stoichiţă, Ed. Academiei, 1968.

G.W.F. Hegel, *Studii filosofice*, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1967.

***

*** *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»* hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich. - 8. Aufl. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Conţine:

*Das Programm der Phänomenologie*

Jean Hyppolite, *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*

Johann Eduard Erdmann, *Die Phänomenologie des Geistes Dialektik des Bewußtseins*

Wolfgang Wieland, *Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit*, Merold Westphal, *Hegels Phänomenologie der Wahr-nehmung*

Hans Georg Gadamer, *Die verkehrte Welt Herrschaft und Knechtschaft*

Alexandre Kojeve, *Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der «Phänomenologie des Geistes»*

George Armstrong Kelly, *Bemerkungen zu Hegels «Herrschaft und Knechtschaft»*

Hans Georg Gadamer, *Hegels Dialektik des Selbst-bewußtseins Zeitkritik und Geschichtsbegriff*

Emanuel Hirsch, *Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie*

Georg Lukács, *Die Entäußerung als philosophischer Zentralbegriff der «Phänomenologie des Geistes»*
*Komposition und Systematik der Phänomenologie*
Otto Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*
Hans Friedrich Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie*
*** *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von Günther Nicolin, Akademie – Verlag, Berlin, 1971.
*** *Hegel şi dialectica, Revue Internationale de Philosophie,* no 139-140, vol. 36, 1982.
*** *Hegel und wir,* hsrg. von Erhard Lange, VEB Deutschet Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1970.
*** *Lebendiger Marxismus*, Teil 2 – Entstehung und Entwicklung des Marxschen Philosophie, hrsg. I. Knoth und O. Finger, VEB, Deutscher Verlag des Wissenschaften, Berlin, 1972.
Krumpel H., *Zur Moralphilosophie Hegels*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1972.
*** *Presence de Hegel, Revue Internationale de Philosophie,* no 91, fasc. 1, 1970
*** *Teme hegeliene*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
G. Besse, Balibar E., etc., *Sur la dialectique*, Paris, Editions sociales, 1977.
F. Canjolle – Zaslawsky, *Le scepticisme sel ou Hegel, Revue philosophique*, 4, 1973.
J-F. Courtine, *La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand, Les Etudes Philosophique*, 3, 1976.
B. Croce, N. Hartmann, Ch. Andler, V. Basch, R. Berthelot, M. Gueroult, *Études sur Hegel,* Ed. Vermeil, Librairie Armand Colin, Paris, 1931.
J. D'Hondt, *De Hegel à Marx*, PUF, 1972.
J. D'Hondt, *Hegel in seiner Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 1973.
J. D'Hondt, *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, Berlin, Akademie Verlag, 1972.
Al. Dima, *Motive hegeliene în scrisul eminescian*, în *Conceptul de literatură universală şi comparată*, Ed. RSR, 1967.
J-L Dumas, *Taine, lecteur de Hegel, Les Etudes philosophique*, 2, 1972.
J-P Guiule, *Droit et temps dans la philosophie du droit de Hegel, Les Etudes philosophique*, 1, 1972.
J. Hypolite, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après de ouvrages récents* II, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1935.
A. Kojéve, *Introducere în lectura lui Hegel*, trad. E. Pastenague, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.
T. Litt, *Hegel, essai de renouvellement critique*, Editions Gonthier, 1974.
K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. din germană R. Laureillard, NRF, Editions Gallimard, 1969.
A. Matheron, *Maîtres et serviteur dans la philosophie politique, La Pensée,* no 200, 1978.
S. Mercier-Josa, *Apres Aristote et Adam Smith que dit Hegel de lagir?, Les Etudes Philosophique*, 3, 1976.
S. Mercier - Josa, *Hegel et la notion d'état de nature*, în *La Pensée*, no 150, avril, 1970.

T. Miskell, *Hegels Lehre vom abstraktien Recht. Inaugural – Disseration ...* Freiburg I. Br., f.e., 1972.
W. Mog, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, 1930.
C. Noica, *Povestiri despre om*, Ed. Cartea Românească, 1980.
R. Pannasine, *The Man and the System. The Place of Anthropology in Hegel's Philosophy*, în *Dialectics and humanism*, X, 4, 1983.
M. Pişcoci, *Hegel – conceptul devenirii în «Ştiinţa logicii», Revista de filosofie*, 6, 1968.
N. Rîmbu, *Raţiunea speculativă în filosofia lui Hegel*, Ed. Universităţii A.I. Cuza, Iaşi, 1997.
A. Reuter, *Dialektik und Gewissen. Studien zu Hegel*, Freiburg, 1977.
T. Rockmore, *Înainte şi după Hegel*, trad. C. Tohăneanu, Ed. Ştiinţifică, 1968.
D.D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.
E. Roth, Das *Zeichen. Eine Untersuchung zu Hegels Philosophie de „Subjektiven theoretischer Geist" Inaugural – Disseration ...* Bucureşti, 1972.
L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 2000.
P. Singer, *Hegel*, trad. C. Avramescu, Humanitas, 1996.
V. Stancovici, *Idealismul critic şi idealism transcendental, Caiete de filosofie*, nr. 8, 1944.
G. Stiehler, *La philosophie de Hegel, source théorique de la conception du monde révolution aise*, în *La pensée*, no 153, oct. 1970.
A. Surdu, *Noţiunea clasică şi conceptul hegelian*, în *Probleme de logică*, vol. VII, Ed. Academică, 1977.
B. Teyssèdre, *L'Art après la mort de l'Art*, în *Les Etudes Philosophique*, no 2, 1975.
T. Vianu, *Influenţa lui Hegel în cultura română*, în *Studii de literatură romînă*, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1965.
G. Zeidel, *Tînărul Hegel*, în *Probleme de filosofie*, 5, 1956.

## Poziția incomodă a istoricului filosofiei

Istoricul filosofiei se situează pe o poziție incomodă: el este filosof printre istorici și istoric printre filosofi. Mi-a fost dat să aud de-a lungul anilor, din partea colegilor mei mai mult sau mai puțin „filosofi", reproșul repetat că mă ocup cu probleme care aparțin „trecutului", în loc să-mi concentrez întreaga putere intelectuală asupra celor ale „prezentului". Era implicată mereu ideea că istoria filosofiei este o formă de evaziune, cu atât mai mult condamnabilă într-o epocă ce se pretindea radical înnoitoare.

La o sesiune științifică la care am prezentat o comunicare despre presupozițiile deducției transcendentale kantiene a categoriilor, cineva mi-a pus întrebarea: ce interes prezintă această temă pentru dezbaterile filosofiei actuale? Nu am sesizat atunci caracterul insidios al întrebării, sugestia de inactualitate pe care o conținea și am încercat, de bună credință, să argumentez „actualitatea" temei mele prin consecințele ei în dezbaterile cu privire la argumentele transcendentale. Ar fi trebuit să răspund altfel: tema mea este *actuală* pentru că e amplu dezbătută în filosofia de astăzi. Ampla bibliografie care s-a acumulat în ultimele trei decenii în legătură cu ea dovedește din plin că tema mea este actuală. În plus, faptul că filosofi teoreticieni ca Strawson, Hintikka sau Körner i-au consacrat numeroase studii arată că această temă prezintă un interes *teoretic* major și că ea nu-i interesează numai pe cercetătorii profesioniști ai lui Kant sau pe istoricii filosofiei. Abia în al doilea rând ar fi trebuit invocate urmările rodnice ale temei mele în dezbaterile despre argumentul transcendental.

Dar de ce se pun mereu astfel de întrebări? De ce cineva, care pur și simplu nu are habar despre ce este vorba, se simte îndreptățit să ceară justificări celor care se ocupă cu studiul istoriei filosofiei? Și, încă mai grav, aceștia din urmă se simt obligați să se apere? Așa cum m-am simțit și eu atunci și cum se vede că mă simt și acum, dacă, la mai bine de un an de la acea sesiune, scriu nota aceasta?

Am încercat mereu să argumentez nu *identitatea* (Hegel), ci *convergența* cercetărilor teoretice și a celor istorice în filosofie. Se pare însă că prejudecata împotriva istoriei filosofiei este atât de puternică încât nu poate fi cu una cu două dezrădăcinată. Am citit cu

stupoare undeva că atunci când a condus un departament de filosofie, Quine a scos din programa de învățământ disciplinile de istoria filosofiei. Ce să te mai miri atunci că filosofii noștri locali împărtășesc aceeași prejudecată!

*
* *

Mi-au rămas în memorie cuvintele prin care un autor își exprima speranța ca bucuria, pe care a simțit-o scriindu-și cartea, să poată fi retrăită de cititorii săi. Frumoase cuvinte! Cultura ca bucurie a spiritului, (...) cultura ridicată (nu coborâtă) la nivelul desfătării spirituale, dincolo de efortul, tensiunea, uneori suferința pe care le incorporează și, în același timp, le transcende. Acestea ar putea fi semnul superior al noțiunii atât de debilitate, astăzi, a culturii

Rezerva, uneori, de-a dreptul aversiunea, pe care așa-zisele „spirite serioase" o manifestă față de o atare înțelegere a culturii, trebuie pusă, probabil, în legătură cu acea reprimare a hedonismului și a principiului plăcerii, caracteristică rațiunii instrumentalizate.

Numele lui Kant stârnește de obicei în mintea omului de cultură obișnuit o stare de disconfort sau chiar o reacție de respingere, căci este asociat nu numai cu dificultatea de înțelegere (care reclamă efort intelectual), dar și cu uscăciunea și lipsa de viață a unui peisaj lunar.

Mă bântuie de mai mulți ani intenția de a scrie o lucrare *exactă* și totuși *atrăgătoare* despre Kant. Este însă cu putință asemenea lucrare? Nu duce oare, în mod inevitabil, exactitatea la uscăciune, la acel tip de producții anoste, reci, care nu trezesc nici o vibrație spirituală în sufletul celor ce le citește, de care abundă bibliografia kantiană? Ca simplu *obiect* de curiozitate intelectuală, Kant este adesea disecat cu precizia și indiferența anatomistului care face o demonstrație. Se știe însă, că exactitatea nu este totuna cu adevărul.

Asta înseamnă că trebuie să-l „literaturizăm", să-l „dramatizăm" pe Kant, să inventăm drame imaginare care să-l facă „palpitant"? Firește că nu. Ideile au propriul lor dramatism, propria lor logică interioară, plină de neprevăzut, de alternative și opțiuni care o fac foarte diferită de logica *lineară a conștiinței umane*.

*
* *

Am dat astăzi, întâmplător (în cartea lui Anthony Stevens despre Jung, p. 31), peste o frază extraordinară atribuită lui Zarathustra: „Îți răsplătești rău dascălul dacă rămâi un simplu

învățăcel", adică dacă nu rupi cordonul ombilical care te leagă de el și nu devii tu însuți, adică nu devii personalitate independentă. Mai curând decât un „paricid" platonician, separația aceasta pare mai degrabă o traumă pentru discipol (vezi boala lui Jung după despărțirea de Freud).

*
* *

Singurul lucru bun care ne stă, fără nici o îndoială, în putere, este să-i bucurăm pe semenii noștri, să-i facem să se simtă bine, să le producem *bună* dispoziție. De toate celelalte performanțe pe care le-am putea, eventual, atinge, ne putem îndoi. Viermele îndoielii roade miezul tuturor celorlalte proiecte ale noastre. Numai bucuria simplă și curată pe care o producem celui de lângă noi este resimțită, fără nici o rezervă, de propria noastră conștiință, ca bună. Și este atât de ușor să-l faci pe cel de lângă tine să se simtă bine!

*
* *

În camera aproape cufundată în întuneric cărțile stau pe rafturi, drepte și tăcute – asemeni unor soldați gata oricând să ia lupta de la capăt. Și de fapt, trebuie, cu fiecare epocă, cu fiecare dintre noi să reia această luptă nesfârșită pentru omenia din noi, invadată de hoardele indiferenței, comodității, dezabuzării – luptă cu rezultate mereu precare, totdeauna nesigure, pretutindeni puse în discuție.

# Cuprins

Prefață ..... 5

IDEALISMUL GERMAN ..... 7
Kant ..... 9
1. Date biografice. Principalele lucrări ..... 10
2. Pregătirea filosofiei critice ..... 23
2.1. Periodizarea activității lui Kant ..... 24
2.2. Perioada precritică ..... 26
3. Disertația inaugurală și rolul ei în gîndirea lui Kant ..... 40
3.1. „Marea lumină" din 1769 ..... 40
3.2. Conceptul de lume ..... 44
3.3. Teoria sensibilității ..... 46
3.4. Teoria intelectului ..... 50
3.5. Metoda metafizicii ..... 51
4. Filosofia teoretică ..... 53
4.1. Principiul critic – criticism, dogmatism, scepticism ..... 54
4.2. Criticism și apriorism ..... 57
4.3. Judecățile analitice și judecățile sintetice ..... 60
4.4. Estetica transcendentală ..... 65
4.5. Analitica transcendentală ..... 70
4.6. Dialectica transcendentală ..... 76
4.7. Kant și metafizica ..... 89
5. Filosofia practică ..... 92
5.1. Teoreticul și practicul. Specificul abordării critice a domeniului moralității ..... 93
5.2. Metoda transcendentală în studiul moralității ..... 96
5.3. Imperativul categoric ..... 98
5.4. Postulatele rațiunii practice ..... 103
6. Finalitatea ..... 105
6.1. Facultatea de judecare și funcția ei mediatoare ..... 107

6.2. Finalitatea subiectivă. Caracteristici ale judecății estetice ..... 110
6.3. Finalitatea obiectivă ..... 114
Fichte ..... 121
1. Raportul cu Kant ..... 123
2. Doctrina științei ..... 125
3. Etica ..... 128
Schellling ..... 135
1. Filosofia naturii ..... 138
1.1. Principii generale ale filosofiei naturii ..... 138
1.2. Teoria potențelor ..... 140
2. Filosofia religiei ..... 142
Hegel ..... 147
1. Periodizarea activității lui Hegel ..... 149
2. Structura sistemului ..... 153
3. Fenomenologia spiritului – introducere generală în sistemul hegelian ..... 157
3.1. Concepția despre Absolut și metoda cunoașterii Absolutului ..... 157
3.2. Tema Fenomenologiei spiritului ..... 160
4. Logica ..... 163
4.1. Logică și ontologie ..... 163
4.2. Metoda ..... 166
4.3. Ființă, esență, concept ..... 169
5. Filosofia spiritului ..... 179